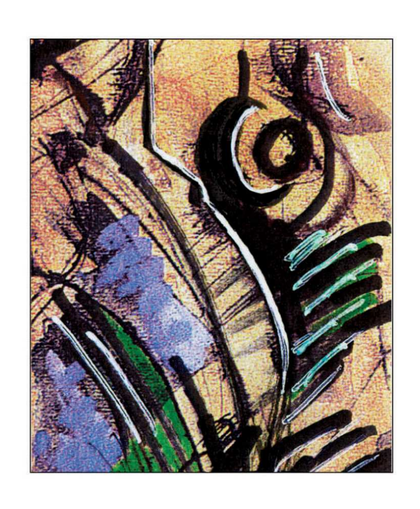


حسين مروة

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

المعتزلة - الأشعرية - المنطق







الفارابي

المجلد الثاني

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية



حسين مروة

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية

(المعتزلة الأشعرية ـ المنطق)

المجلد الثاني

دار الفارابي

الكتاب: النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية (المجلد الثاني)
المؤلف: حسين مروة
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2002
الطبعة الثانية 2008
ISBN: 978-9953-71-284-0

تقديم

إن أحداً من المهتمين بالشأن الثقافي لا يجهل الأهمية الفكرية التاريخية لصدور كتاب العلّامة الشهيد حسين مروة **«النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية»** ولا يجهل الفراغ الذي سدّه الكتاب، الذي أراده كاتبه موسوعياً، في المكتبة العربية، وبشكل خاص المكتبة الديمقراطية والتقدمية، والمكتبات الفردية للمثقفين بشكل عام وللتقدميين منهم خاصةً، هذا عدا طلاب الجامعات وكافة المهتمين بالشأن الثقافي العام.

ولكن الذي حدث أنَّ الكتاب الضخم قد صدر عن دارنا «دار الفارابي» في مجلدين فقط بلغ أولهما أكثر من ألف صفحة في حين بلغ الثاني حوالي ثمانمائة صفحة. وهكذا توالت طبعات الكتاب واحدة تلو الأخرى، حتى أصبح الكتاب مرجعاً أساسياً للمثقفين والباحثين في الجامعات العربية ومطلباً لطلابها الذين نجد بينهم اليوم من هو مهتم بالجاهلية مثلاً دون غيرها أو بالمنهجية فقط، أو يهمهم التحليل المادي لفلسفة ابن سينا بصرف النظر عن الأقسام الأخرى. هذا عدا كون شراء قسم من الكتاب يكلف القارئ أقل من سعر الكتاب كله.

لذلك قررنا إصدار طبعة جديدة للكتاب بـ 4 مجلدات نضعها بين أيدي القراء، وهي:

المجلد الأول: المقدمة المنهجية للكتاب، ثم دراسة مرحلة الجاهلية، نشأة وصدر الإسلام.

المجلد الثاني: علم الكلام (الاعتزال والأشعرية) ثم علم المنطق الصوري الأرسطاطاليسي لكون المعتزلة أول من استخدمه.

المجلد الثالث: التصوف عبر مثالين فقط هما ابن عربي والسهروردي ورسائل اخوان الصفاء، ونبذة عن تطور العلوم عند العرب.

المجلد الرابع: مرحلة نضج الفلسفة: الكندي، الفارابي، ابن سينا.

الناشر

بذور التفكير الفلسفي

الفصل الأول

الشيعة والخوارج

أ ــ الدولة الأموية

1 ـ بين خليفتين

يعد المؤرخون سنة 661 للميلاد بدء العصر الأموي، غير أن هذا التحديد يرجع إلى اعتبار اسلامي لا إلى اعتبار تاريخي صرفاً. فالمسلمون ينظرون إلى خلافة معاوية الأول، مؤسس الدولة الأموية، نظرة جديدة منذ مقتل علي بن أبي طالب فقط، بالرغم من أن معاوية بن أبي سفيان أعلن نفسه خليفة عام 660 وأخذ لنفسه البيعة بالخلافة من أهل الشام، مع وجود «علي» واعتراف جمهور كبير من المسلمين له ـ أي لعلي ـ بأنه الخليفة الرابع، وذلك في العراق والحجاز وسائر الأمصار. ومعنى هذا أن المؤرخين ألغوا سنة من تاريخ الخلافة الأموية لاعتبار جمهور المسلمين خلافة «علي» في تلك السنة هي الخلافة الشرعية، ولم يقروا «بالأمر الواقع» لمعاوية الا بعد انتهاء عهد الخلفاء الراشدين الأربعة بانتهاء حياة «علي». ففي سنة من تاريخ الاسلام إذن توزعت السلطة الدينية والسياسية بين خليفتين اثنين في آن واحد: علي، ومعاوية، وبين عاصمتين: الكوفة عاصمة علي، ودمشق عاصمة معاوية. وكان من دهاء معاوية أنه أعلن الخلافة لنفسه في مدينة القدس حيث يقوم «بيت المقدس» أو «المسجد الأقصى» الذي يعتبره المسلمون بمنزلة مكة من حيث القداسة، إذ كان الاسلام في أوائل

ظهوره قد شرع التوجه عند الصلاة إلى المسجد الأقصى، ثم نسخ هذا التشريع وأصبح المسلمون يتوجهون في صلاتهم وجهة الكعبة في مكة. ولذلك يسمى المسجد الأقصى عند المسلمين بـ «أولى القبلتين». كان معاوية يقصد أن يضفي على خلافته طابعاً دينياً، ولم يكن يتاح له استخدام الكعبة لهذا الغرض، فاتخذ المكان المعادل لها في نظر المسلمين، وذلك ـ بالأقل ـ للتأثير على مسلمي الشام، تثبيتاً لعرش الخلافة الأموية في معقله أولاً، وتمهيداً لتثبيته ـ من بعد ـ في سائر المعاقل الإسلامية.

2 ـ إحياء العصبية القبلية

عرفت الدولة الأموية بالانحراف عن الوجهة الاسلامية، أي وجهة المساواة بين الأجناس البشرية التي أوصى بها القرآن (إن اكرمكم عند الله اتقاكم ـ سورة الحجرات، الآية 13) والنبي،(لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى). والواقع أن العصبية العربية التي اتسمت بها سياسة الدولة الأموية في معظم عهودها، ترجع بداية ظهورها إلى عهد معاوية بن أبي سفيان نفسه. ففي الظروف التي أقام فيها دولته باسم «الخلافة» الإسلامية، لم يكن يؤمل أن تتوطد هذه الدولة في أرض الاسلام كلها، إذ كان الصراع السياسي، في الوقت الذي أعلن فيه الخلافة لنفسه، قد بلغ من الحدة مبلغاً ينذر بهبوب العواصف في وجه الدولة الناشئة هذه، ولم يكن يعتمد لمقاومة ما سيواجهه من هذه العواصف سوى أهل الشام، مسلمين وغير مسلمين، وكانت الظواهر البادية على سطح الأحداث حينذاك تضع في تصور معاوية عدة احتمالات نظن ظناً قوياً أن أبرزها احتمال أن تبقى دولته محصورة في معقلها الأول: بلاد الشام (كانت بلاد الشام يومئذ تشمل سورية، فلسطين، لبنان).

هذه الظروف التي أحاطت بنشوء دولة معاوية، اضطرته أن يقف على صعيدين يبدو أول الأمر أنهما متناقضان دون أن يكون بينهما تناقض في واقع الأمر: صعيد التحالف الوطيد مع السكان الأصليين، ولا سيما المسيحيين، وصعيد التحالف الوطيد أيضاً مع أقوى القبائل العربية التي

يقطن أبرز فروعها وأقواها في بلاد الشام، وهي القبائل القحطانية المنتمية إلى أحد القسمين الرئيسين اللذين يقسمان الشعب العربي كله من حيث الأصل القديم: قسم القحطانية أو الكلبية ذات المنشأ الجنوبي (جنوب الجزيرة العربية)، وقسم العدنانية أو القيسية ذات المنشأ الشمالي (شمال الجزيرة). وقد كان عرب بلاد الشام في الأغلب من الكلبيين، ومنهم مسيحيون أخذوا بالديانة المسيحية في عهود السيطرة البيزنطية على بلاد الشام. وحين حصل الفتح العربي في هذه المنطقة كان بين الفاتحين من ينتسبون إلى المنشأين الكبيرين: الكلبي، والقيسي، وكانت دوافع الفتح المشتركة بينهم جميعاً تحول دون ظهور العصبيات والنزعات القديمة.

ومعاوية، بحكم انتمائه الأموي القرشي، كان من المفترض أن يأخذ بالعصبية القيسية، لأن قريش قيسية. ولكن الرجل كان سياسياً حاذقاً، فلم تكن تعنيه عصبية ما الا بقدر ما تساعده أو لا تساعده في دعم سياسته وتحقيق مطامحه السياسية. لذلك كان يسيراً عليه جداً أن يتحالف مع الكلبيين ضد القيسيين، ليتخذ من هذا التحالف قوة تضمن له تأييد مختلف القوى ذات الشأن في بلاد الشام. وقد شاء أن يوطد تحالفه مع الكلبيين بزواجه منهم، فتزوج «ميمونة»(*) الكلبية، ثم زوج ولده منها يزيد، باحدى نسائهم كذلك. حينذاك كانت بوادر انتعاش العصبية القبلية قد ظهرت من جديد في أعقاب انفجار الصراع السياسي منذ مقتل عثمان، وبتأثير ما كان عليه الكلبيون في بلاد الشام من أحوال مادية هي خير من أحوال القيسيين في سائر أماكنهم، وما كان لهذا الفرق بين هؤلاء وأولئك من إثارة التحاسد والتباغض بين الفريقين.

لقد جاء تحالف معاوية مع الكلبيين عاملاً جديداً في إثارة القيسيين. وقد شمل هذا التحالف المسلمين والمسيحيين من الكلبيين في بلاد الشام. ومنذ ذلك الحين برزت العصبيات القبلية بين هذين القسمين من العرب كظاهرة سياسية منظمة أكثر منها ظاهرة بدوية عفوية. وكان يرمي معاوية من ذلك أن

(*) يقول بعض المؤرخين إن اسمها «ميسون». (الناشر).

يجعل من العنصر العربي دعامة أساسية لطموحه الشخصي وطموح الأريستقراطية الأموية في أن تمتد دولته الناشئة إلى سائر الأمصار التي كان العرب قد وطدوا فيها وجودهم، وكان الكلبيون والقيسيون معاً موجودين في معظم هذه الأمصار. فقد رأى معاوية أن تحالفه مع الكلبيين في بلاد الشام سيتيح له كسب هذا القسم من العرب في كل بلد يقيمون فيه، وأنه كلما اشتد الصراع القبلي بين قسمي العرب هذين، ازداد الكلبيون في كل مكان تماسكاً في نصرة الحاكم الذي أصبح حليفاً لهم، وأصبحت دولته الناشئة جزءاً مهماً من قوتهم ضد خصومهم القيسيين اينما كانوا.

وقد تحقق لمعاوية ما كان يطمح إليه، وأخذت الدولة الأموية التي كان له فضل تأسيسها، تخرج من معقلها الأول (بلاد الشام) وتتوسع لتصبح بعد قليل هي وحدها دولة العرب إلى نحو قرن (89سنة) من الزمن. وكان الكلبيون دائماً السند القوي لهذه الدولة بالفعل، حتى كانوا العوامل الحاسمة التي منعت عنها خطر الزوال عند موت معاوية الثاني بن يزيد، أي الحفيد المباشر لمعاوية الأول المؤسس. فقد تعرَّضت دولة بني أمية حينذاك لأزمة كادت تقضي عليها لولا مساندة الكلبيين لها. وذلك حين قام عبدالله بن الزبير بطلب الخلافة لنفسه وتبعه فريق من المسلمين في الحجاز والعراق وانتصر له القيسيون، فنشبت معركة طاحنة بين القبائل القيسية والكلبية في مرج راهط قرب دمشق، واستبسل الكلبيون في الدفاع عن دولة بني أمية دفاعاً عن مصالحهم، حتى هزموا خصومهم القيسيين وأعادوا لهذه الدولة قوتها. ولكن نتائج هذه المعركة نقلت الدولة الأموية من أيدي الأسرة المؤسسة، أسرة معاوية (آل أبي سفيان)، إلى أيدي الأسرة الأموية الأخرى (بني الحكم). فقد اعتلى عرش الخلافة الأموية في دمشق بعد معركة مرج راهط مباشرة مروان بن الحكم، واستمر هذا الفرع الأموي على رأس الدولة حتى نهايتها، ولم يحكمها من آل معاوية سوى ثلاثة: معاوية المؤسس، ويزيد ابنه، ومعاوية بن يزيد حفيده.

3 ـ النظام الاجتماعي في الدولة الأموية

ظهر لنا، إذن، أن معاوية الأول اعتمد القبائل العربية، كقاعدة لحكمه، فهل هذا يعني أن النظام الاجتماعي للدولة الأموية قام على أساس قبلي؟ أي هل عاد معاوية بالنظام الاجتماعي إلى وراء، إلى النظام القبلي الذي رأيناه يتفكك حتى في العصر الجاهلي؟

إن إعادة التاريخ إلى وراء غير ممكنة موضوعياً، فكيف تمكن إعادته بإرادة ذاتية؟ لكن، حتى الإرادة الذاتية لم تكن موجودة عند معاوية. فهو مؤسس دولة. وهذا بذاته وضع متقدم تاريخياً بالنسبة للوضع القبلي. ثم أن هذه الدولة نفسها التي أسسها كانت تحقق الضرورة التاريخية بعد نشوء التمايز الطبقي في مجتمعها ذاك. وهذه الضرورة هي ما يلازم تكوّن الدولة من صفة الاستقرار وصفة التراكم اللتين هما في علاقة جدلية مع التطور الاجتماعي. وقد كانت شروط هذه الضرورة متوافرة في بلاد الشام حين فتحها العرب. وفي الوقت الذي كان فيه معاوية حاكماً على هذه البلاد، كان قد مر زمن طويل على المنطقة منذ أخذ الاقتصاد الطبيعي فيها يتفكك ويتفسخ، وأخذت تحل محله روابط اقتصادية جديدة لا في بلاد الشام وحسب، بل في بلاد ما بين النهرين وغيرها من أنحاء هذه المنطقة في الشرق، وكانت قد نشأت فيها جميعاً مراكز لاستقطاب عمليات التبادل المحلية أول الأمر، ثم المنطقية بتوسع متدرج. أي أن التطور التاريخي كان حينذاك قد قطع شوطاً طويلاً إلى نشوء نظام اجتماعي اقتصادي يتجاوز طابع الاقتصاد الطبيعي.

وفي عهد معاوية، أميراً ثم خليفة، كانت السمة البارزة لهذا النظام في المنطقة كلها امتداداً من العهود البيزنطية والساسانية، هي السمة الاقطاعية المتحصنة بطابعها العسكري. وقد رأينا في كلامنا السابق على عهد الخليفة الراشدي عثمان كيف تحول الحكام الأمويون الذين عينهم على الأمصار إلى مالكين للأرض بسرعة، بل تجاوزوا حدود موقفهم، كحكام وفدوا إلى هذه الأمصار لا بصفة كونهم فاتحين وحسب، بل حاملين إلى سكانها دعوة جديدة تغريهم بأنها دعوة تناهض ظلم الحكام السابقين. ورأينا كيف أدى

تجاوزهم هذا الموقف إلى ثورة اجتماعية أدت إلى مصرع الخليفة نفسه. والواقع أن موقف هؤلاء الحكام العرب لم يكن موقفاً ذاتياً فردياً، بل ـ إضافة إلى الموقف الاجتماعي الطبقي ـ كان في المسألة واقع موضوعي كذلك. نقصد أن الشكل التاريخي الخاص للعلاقات الاقطاعية العسكرية الذي نشأ في بلاد الشام، كما نشأ في بلاد ما بين النهرين، قبل الفتح العربي ـ الاسلامي، كان هو السمة الغالبة للنظام الاجتماعي القائم في هذه البلاد. فلم يكن ممكناً إذن الا أن يحدث هذا الشكل التاريخي أثره، بصورة موضوعية، في تكييف نظام الحكم العربي بعد الفتح وبعد الاستقرار الذي عرفته بلاد الشام أثناء إمارة معاوية ثم خلافته. ثم كانت المصلحة الطبقية للحكام الأمويين أن يستفيدوا إلى أقصى الحدود من النظام الذي وجدوا له جذوره النامية وعلاقاته الانتاجية الغالبة، وأن يندفعوا إلى تعميق أسس هذا النظام وترسيخها أكثر فأكثر. أما المصلحة الطبقية هذه فقد تكونت من أن معاوية وأسرته أصبح في حيازتهم أراض واسعة كانت قبل الفتح العربي ـ الإسلامي ملكاً لامبراطور بيزنطة واريستقراطيتها، وكان من المفترض ـ حسب نظام الأراضي في الإسلام ـ أن تكون ملكاً عاماً للدولة الإسلامية، ولكنها تحولت، تحت سلطة معاوية وأقربائه وبطانته، إلى ملكية خاصة استخدم الخبراء السوريين في تنظيم زراعتها وريها، حتى أصبح هو وأخص أقربائه وبطانته من أكبر الملاكين العقاريين وتألفت منهم الأريستقراطية شبه الاقطاعية الجديدة بعد الفتح، في حين كان العرب الآخرون مشغولين بأعمال الفتح في مناطق بعيدة أو مرابطين في المعسكرات لحماية الدولة من الانتفاضات أو لمحاربة الأحزاب المناوئة للأمويين في العراق وغيرها. من هنا تكونت لدى العرب وقتئذ تقاليد فرضتها عليهم ظروف الفتح وظروف الصراع السياسي «الداخلي» هذه، ومن هذه التقاليد مثلاً: احتقارهم الأعمال الزراعية والحرفية التي أوجبت تلك الظروف كلها أن يختص بها العبيد والسكان الأصليون. ونشأت بتأثير هذه التقاليد ـ إضافة إلى بقايا التقاليد القبلية ـ نزعة التعالي على غير العرب التي أخذت بها الدولة الأموية وظهرت، بتسميتها العناصر غير العربية «الموالي».

كان يعني هذا التمييز، إذن، أن كل من ليس عربياً في ظلال الدولة الأموية، يطلق عليه وصف «مولى». وقد كان هذا النوع من التمييز أحد العوامل التي قوضت دولة الأمويين قبل أن تكمل من عمرها قرناً زمنياً. والواقع أن معاوية مؤسس هذه الدولة لم يكن يريد أن يجعل هذه المسألة، مسألة التمييز، قاعدة أساسية للحكم الأموي حين ساعد في أوائل عهده على احياء العصبية القبلية، وإنما كان يستوحي في ذلك الحين مصلحة مؤقتة دعته أن يستفيد من التخاصم القيسي ـ الكلبي لتوطيد عرشه حين هو لا يزال مهدداً بهزات عنيفة بعد تغيير وجهة الخلافة عن مواقعها الراشدية. غير أن الخلفاء الأمويين الذين جلسوا بعده على هذا العرش قد أفرطوا في ابراز العصبية العربية حتى أثاروا نقمة الفئات غير العربية من مواطني دولتهم كما أثاروا فيها نزعة التعصب المضاد، وهذه النزعة نفسها هي التي كانت منشأ تلك الحركة التي ظهرت في أواخر عهد الدولة الأموية واستمرت تتبلور في عهد الدولة العباسية إلى أن أصبحت حركة معادية للشعب العربي ذاته، ولتاريخه وثقافته، بحيث دفعها العداء لكل ما هو عربي أن تخلق تياراً فكرياً يحمل راية التشنيع بكل ما في تاريخ العرب من أدب وفكر وقيم وتقاليد، نعني بها حركة «الشعوبية» المعروفة.

وينبغي أن نذكر بصدد النظام الاجتماعي في العهد الأموي ما فعله معاوية في أيام خلافته من تطوير عملي ملموس لمفهوم «الدولة» العربية الناشئة مكنها أن تصبح ظاهرة حضارية في تاريخ العرب. فقد أسس لها «الدواوين» المختلفة التي نهضت بدور أولي لما يسمى في عصرنا بالدوائر الحكومية أو الوزارات، كدواوين الضرائب والمكوس والحسابات وديوان الرسائل وديوان القضاء الخ. غير أن سجلات بعض الدواوين هذه كانت تستخدم اللغات المحلية أول الأمر، كاللغة الفارسية في ايران والعراق، واليونانية في سورية، والقبطية في مصر. وكذلك النقد المتداول بقي كما كان قبل الفتح العربي إلى عهد عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك، اللذين أحدثا اصلاحات مهمة في تنظيم الدولة كإنشاء نقد خاص بها، وتوحيد نظم إدارة الدولة ومسح الأراضي وتسجيلها باللغة العربية، واحلال هذه اللغة في سائر أعمال الدولة ودواوينها محل اللغات المحلية السابقة.

وقد ظهر الوجه الطبقي لمعنى الدولة في عدة مظاهر، عدا السمة العامة للنظام الاجتماعي، التي قلنا إنها السمة شبه الاقطاعية. ومن هذه المظاهر: اعتماد الحكم الأموي ـ ولا سيما حكم معاوية ـ ابقاء الطبقة المسيطرة المحلية على سلطاتها السابقة، ومنها سلطة المحاكم وسلطة الشرطة. وحين عربت مؤسسات الدولة في عهود الخلفاء المروانيين انتقلت هذه السلطات إلى أيدي الفئات المقربة من الطبقة الحاكمة، أي أن الوجه الطبقي ظل محتفظاً بطابعه وإن تغير الشكل. وهذا أمر طبيعي بالنسبة للطابع الطبقي للدولة ذاتها.

لقد حاول بنو أمية في أوائل حكمهم أن يقدموا للسكان الأصليين بعض المكاسب الجديدة، حين عدلوا في ايران مثلاً ما كان يعانيه أهلها في نظامهم القديم من التفاوت الكبير في الحقوق والواجبات بين الفئات العليا والفئات الاجتماعية الدنيا، وحين خففوا الضرائب عن الأقباط والسريان في مصر وسورية وجعلوا دخولهم الاسلام أمراً اختيارياً دون ضغط. غير أن كثيراً من العوامل الموضوعية والذاتية قد غيرت من خطة الخلفاء الأمويين هذه في العقود الأخيرة من حكمهم، إذ استشرت عندهم أساليب معاملة الفئات الدنيا من السكان بالشدة والاعتباطية في فرض الضرائب وفي جبايتها معاً، وبدلوا التشريع الذي اتبع في بداية عهد الفتح من اعفاء الذين يدخلون في الإسلام من ضريبة «الجزية» والاكتفاء بأخذ الخراج ممن يملكون الأرض أو يستثمرونها، فإذا بهم يتقاضون من أمثال هؤلاء ضريبة مزدوجة: «الجزية» و«الخراج» كلتيهما. من هنا كثرت الانتفاضات في عدة بلدان على الحكم الأموي، كما حدث في آسية الوسطى عام 73 للهجرة (728 للميلاد) وفي الأعوام التي تلته من تمردات كادت تقضي لا على السلطة الأموية وحسب في تلك المنطقة بل على الوجود العربي من الأساس.

ونذكر في موضوع النظام الاجتماعي هنا ما حصل في العهد الأموي من تغير في نظام الأراضي بالنسبة للعرب الفاتحين. فقد رأينا العرب في بداية الفتح، خلال عهد الخلفاء الراشدين، ولا سيما عهد عمر، يعيشون في عزلة عن السكان الأصليين يلتزمون المدن ـ المعسكرات التي انشأوها

للجيوش في بداية الأمر، ورأيناهم ـ لذلك ـ غير مشاركين في عملية الانتاج، وكان عمر متشدداً في منعهم من تملك الأراضي في البلدان المفتوحة. ولكن، كل ذلك تغير في العهد الأموي، إذ أبيح للجاليات العربية الوافدة مع جيوش الفتح ان تملك ما تشاء من الأراضي في هذه البلدان. وطبعاً لم يكن يستطيع التملك من هذه الجاليات سوى القادرين على التملك والاستثمار من ذوي الثراء أولاً، ومن ذوي الانتماء العائلي أو الحزبي إلى الحكم الأموي ثانياً. وفي المصادر التاريخية العربية الكبرى، كمؤلفات الطبري والبلاذري واليعقوبي، ما يفيد أن الملكيات العقارية التي دخلت في حوزة العائلات الأموية وانصارها أصبحت من السعة ووفرة المحصول بحيث تركزت الثروات الكبرى في أيدي طبقة عربية جديدة ومحدودة. وفي هذه المصادر التاريخية نفسها نرى طرق استثمار هذه الملكيات الكبيرة أصبحت من القسوة في أواخر العهد الأموي على شغيلة الأرض من أهل البلاد ومن الأسرى العبيد بحيث كونت عائقاً دون تطور القوى المنتجة لما انتهت إليه حالة هؤلاء الشغيلة من سوء العيش وفتك الأمراض الوبائية. وهذا مما زاد في ضعف الدولة الأموية أخيراً، أمام الانتفاضات العديدة أولاً، من فئات السكان الناقمين لأسباب اجتماعية صرفاً، وثانياً من الخصوم السياسيين والحزبيين لبني أمية، وثالثاً من العناصر غير العربية التي كانت تحتفظ بالحقد العميق على الأمويين لاعتمادهم سياسة التمييز بين العرب و«الموالي».

4 ـ الاقتصاد الصناعي والزراعي

وقبل ان نفرغ من الكلام على النظام الاجتماعي في العهد الأموي، نرى من ضرورات البحث الموضوعي أن نعترف لمؤسس هذا العهد: معاوية، بأعمال أخرى تحسب في جانب خدمة التطور والتقدم النسبي. من ذلك عنايته بتطور الاقتصاد الصناعي والزراعي في بلاد الشام طوال أيام حكمه هناك. ففي المجال الزراعي عني بتطوير وسائل الري واخصاب الأراضي واعتماده خبرة ذوي الاختصاص من السكان المحليين كما أشرنا من قبل.

وفي المجال الصناعي عزز نظام الحماية الجمركية للصناعات المحلية بحيث ساعد بذلك على تطويرها أكثر فأكثر وجعلها ذات أثر ملحوظ في موارد الدخل العام وفي تحسين الدخل التجاري ورفع مستوى الحرفيين فنياً ومعاشياً. وإنه لأمر مهم تاريخياً أيضاً أنه في عهد إمارة معاوية على الشام، وفي زمان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، بدأ العرب بعناية خاصة من معاوية نفسه يبنون أول أسطول بحري مستخدماً خبرة الاختصاصيين المحليين في هذا المجال أيضاً، ومستعيناً بخشب الأرز اللبناني كما فعل الفينيقيون في القديم. وقد استعمل هذا الأسطول أول مرة في فتح العرب لجزيرة قبرص، ثم استعمل في عهد معاوية نفسه بالحملة على القسطنطينية مرتين: الأولى عام 668 وقد فشلت الحملة هذه المرة: والثانية عام 673 وكانت ناجحة في التغلب على الأسطول اليوناني ودخول خليج البوسفور والقرن الذهبي وحاصرت القسطنطينية نحو خمس سنوات.

على أن كل هذه الاصلاحات كانت تقتضيها طبيعة تطور القوى المنتجة في المجالات الزراعية بالدرجة الأولى، ثم الصناعية ـ الحرفية ذات التقنية المتطورة. إن النظام الاجتماعي الذي أصبحت الدولة الأموية ممثلة له، كان شأنه ـ موضوعياً ـ ان يتطور باتجاه تطور التجارة وخلق صناعة حرفية متقنة تجاري تطور الامكانيات المتفتحة للنظام نفسه، أي للقوى المنتجة بالنسبة لصناعة أدوات انتاج متطورة نسبياً في الزراعة والري خصوصاً. إضافة إلى الامكانيات المتفتحة لدى الطبقة الحاكمة وأصحاب الملكيات الكبيرة في الأرض وكبار التجار والقادة العسكريين، وإمكانيات التمتع بالمنتجات التقنية المتقدمة والغالية الأثمان، للاستهلاك والاقتناء، ذلك فضلاً عن ضرورة تطور صناعة الأسلحة تلبية لحاجات الدولة المتوسعة باستمرار.

5 ـ الانتفاضات على الحكم الأموي

لقد القينا بعض الأضواء على جوانب معينة من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي رافقت عصر الحكم الأموي منذ مؤسسه الأول، معاوية، حتى أيام ضعف هذا الحكم أمام مختلف العوامل التي أدت إلى

تقويضه. ولكن، لا بد لنا هنا ـ تمهيداً لغرضنا المقصود في هذا البحث ـ من أن نحدد بعض الأحداث التاريخية التي كانت لها صفة الانتفاض أو التذمر أو المعارضة تجاه الحكم الأموي، وكان من آثارها انعكاسات فكرية وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، أمام الواقع الاجتماعي والسياسي وجهاً لوجه، وأقامت بين الفكر والواقع رباطاً لم تستطع أن تخفيه عن الأنظار حتى تلك الاستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر عادة حين يملك القدرة المتطورة على خوض المسائل النظرية التجريدية، أو على التحليق في مناخات الابداع الفني البعيدة عن أرض الواقع المباشر.

كانت الأحداث التاريخية هذه متلاحقة ومتداخلة بصورة مثيرة ومعقدة في وقت واحد. وعلينا أن نختار منها الآن ما يكون له تلك العلاقة الأكيدة بموضوعنا، ولا سيما ما يتصل بأمر الشيعة والخوارج الذي نعقد له هذا الفصل:

أولاً: انتفاضة الشيعة

لن ندخل هنا معركة الجدل المعروف بشأن مصطلح «الشيعة»، متى بدأ تاريخياً ومذهبياً: في حياة علي بن أبي طالب، أم بعد استشهاد ولده الحسين بن علي في كربلاء، أم في زمن أبعد من ذلك، أي في حياة النبي، كما لدى بعض المتحدثين في الموضوع.

نحن نقصد بـ «الشيعة» في هذا البحث أولئك المسلمين الذين صار هذا المصطلح يطلق عليهم في التاريخ، دون جدال، لتشيعهم (تحزبهم) لعلي بن أبي طالب بوصف كونه صاحب الحق الشرعي (الإلّهي) بالخلافة بعد النبي مباشرة، ثم للمنحدرين من صلبه عمودياً بالتسلسل المعروف.

إن الشيعة الذين ينطبق عليهم هذا المفهوم، كانت لهم عدة انتفاضات في تاريخ الصراع السياسي والمذهبي «والايديولوجي»، منذ انتهاء عهد الراشدين وقيام الحكم الأموي حتى انتهائه.. لكننا نريد هنا ـ بتحديد ـ أول انتفاضة للشيعة في وجه السلطة الأموية.

بعد مقتل «علي» في الكوفة بيد أحد الخوارج ونجاة معاوية من القتل الذي كان مكلفاً به شخص آخر من الخوارج، كان يرجو معاوية أن يستخلص الخلافة لنفسه بالمداورة السياسية بدل الحرب، وقد تحقق له ذلك حين جرت المصالحة بينه وبين الحسن بن علي الذي كان مفترضاً أن يتولى الخلافة بعد أبيه طبقاً لمعتقد الشيعة، قامت هذه المصالحة على أن يتنازل الحسن عن حقه بالخلافة لمعاوية شرط أن تكون له ـ أي للحسن ـ بعد معاوية. ولكن هذا قبِل الشرط وهو يفكر بالأمر الذي كان قد اختطه لنفسه واعتزم التحضير له. نعني به انشاء دولة أموية وراثية تمضي وراثة عرشها في من يأتي بعده من صلبه واحداً بعد واحد. غير أنه كان يريد تجنب العواصف التي ربما هزت عرشه هو بالذات، فبايع الحسن على شرطه ذاك مكرها. «ولكن معاوية لم يكن يهدأ له بال وحسن حي، وبيعته له قائمة»[1]. ولعله اضمر في نفسه أن يتحلل من شرطه بطريقة ما، ليخلو له الطريق نحو تنفيذ الخطة المقررة لديه. ويعتقد الشيعة أن معاوية تخلص من الشرط فعلاً بقتله الحسن مسموماً عام 49هـ ـ 669م.

ومهما يكن، فإن معاوية اطمأن إلى مصير خطته بعد موت الإمام الثاني للشيعة، فقد وجد بذلك خلاصاً من بيعته له، ولم يبق في طريقه إلى نصب ولده يزيد ولياً للعهد يرث عرشه من بعده سوى ما كان يخشى أن يحدث من استنكار كبار الصحابة الباقين قيد الحياة يومذاك واستنكار الكثرة الغالبة من الرأي العام العربي ـ الاسلامي لهذا الأمر، لأنه بحد ذاته أمر جديد غريب في الاسلام، ولأن يزيد نفسه غير لائق لهذا المنصب في نظر المسلمين. ولكن معاوية كان من قوة السيطرة على الأمور بحيث يملك الجرأة على تحقيقه دون مبالاة لهذه المواجهة المحتملة.

كان معاوية من الجرأة في مواجهة الرأي العام العربي ـ الاسلامي بحيث أقدم على قتل فريق من كبار صحابة النبي، أمثال حجر بن عدي وأصحابه دون مبالاة أيضاً، بل لقد تباهى بذلك وهو في نشوة انتصار وشماتة أثناء

---

(1) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ2، ص 37.

لقاء له مع الحسين بن علي[1]. وبمثل هذه الجراءة أعلن ابنه يزيد ولياً لعهده، فكان أول ولي عهد في الاسلام، ومنذ ذاك أصبح توريث منصب الخلافة تقليداً اتبعه سائر الخلفاء الأمويين والعباسيين وغيرهم حتى عهد الانقلاب العثماني بالاستانة (استانبول) في مطلع القرن العشرين (1908)، سوى فترات تاريخية معدودة.

مات معاوية عام 680 للميلاد، فتولى يزيد عرش الخلافة بحكم كونه ولي العهد كما فرضه والده. كان الناقمون على ذلك كثيرين، ولكن أول معارضة لخلافة يزيد ظهرت من شيعة علي بن أبي طالب في الكوفة بعد أن علموا رفض إمامهم الثالث الحسين بن علي في مكة مبايعة يزيد بالخلافة، فأرسل هؤلاء إلى الحسين وفوداً تدعوه باسمهم إلى الشخوص نحو الكوفة ليقود انتفاضتهم على يزيد وعلى الخلافة الأموية ذاتها. وقد استجاب الحسين لهذه الدعوة وإرادة الخروج من مكة إلى الكوفة، فنهاه عبدالله بن عباس، هو من كبار صحابة النبي ومن أبناء عمومة علي بن أبي طالب والد الحسين. قال ابن عباس للحسين: «إشخص إلى اليمن، فإنها في عزلة، ولك فيها أنصار واخوان، فأقم بها وبث دعاتك»[2]. ولكن الحسين رأى أن مقاومة يزيد والعرش الأموي أمر يجب أن ينهض به ما دام قد اجتمع له العنصر البشري اللازم في أهل الكوفة. وحين بلغ الحسين أرض العراق قاصداً الكوفة جاءه أن كثيراً من أنصاره الذين دعوه للمقاومة مؤكدين له عزمهم على الخروج تحت لوائه، قد ضعفوا عن تنفيذ وعدهم، لما واجههم به والي الكوفة عبيدالله بن زياد الموالي للأمويين، من ارهاب وتهديد للبعض ومن اغراء ورشاوي للآخرين. كان موقف الحسين هنا حرجاً، فهو الآن بين أن يعود إلى الحجاز فيتهم بالضعف والنكوص عن أمر يراه واجباً عليه، وبين أن يمضي لقتال جيش يزيد فيغامر بالنساء والأطفال الذين جاء بهم وبالقلة القليلة من أنصاره الذين صحبوه إلى غايته. ولكنه فضل الاقدام

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، جـ2، ص 19.
(2) اليعقوبي، تاريخه، جـ 4، ص 206.

على الأحجام، ومضى في سبيله حتى التقى جيش الأمويين في كربلاء، وكانت تلك المعركة المثيرة المؤثرة التي انتهت بمقتل الحسين وأنصاره وبعض ولده، وبأسر الأطفال والنساء من أهله. (عام 61هـ/ 680م).

هذه الانتفاضة الأولى بوجه أول خليفة أموي بالوراثة، قد تبدو بحد ذاتها، وبهذا السرد البسيط لها، حادثة عادية ليس من شأنها أن تذكر في مجال الكلام على الحركات التاريخية ذات التأثير في مجرى تطور تاريخ الفكر.

ولكن هذا التبسيط للمسألة بعيد جداً عن الواقع التاريخي. ذلك لأن هذا الواقع نفسه يثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، أن هذه الانتفاضة لا تحدد تاريخياً بتلك المعركة السريعة وبنتائجها المباشرة، أي بذلك الانتصار الساحق الذي أحرزه جيش الأمويين في معركة كربلاء (العراق) على تلك الجماعة القليلة (300 مقاتل) من أنصار الحسين بن علي، في ساعات قليلة. إنما الذي يحدد هذه الانتفاضة الشيعية هو امتدادها الزمني بعد معركة اليوم العاشر من شهر محرم سنة 61هـ ومصرع قائدها الامام الشيعي الثالث، وتحددها أيضاً أبعادها السياسية والفكرية الممتدة عمقاً واتساعاً على مدى المرحلة التي نتحدث عنها.

ليس يأتي أثر هذه الانتفاضة، بكل عمقه وحركيته، من طابعها المأسوي، بل ينبغي للرؤية المعاصرة، غير المنفعلة بسخونة الحادث في وقته، أن تخترق ظلال هذا الطابع المأساوي لتصل إلى العوالم الأقل إثارة وسخونة.. إن رؤية يتوافر لها هذا الشرط تكتشف العوامل التالية:

العامل الأول

علينا أن نرى، بامعان، أن مسألة تحويل معاوية لنظام الخلافة من واجهته «الشوروية» الراشدية إلى نظام الحكم الفردي الوراثي شبه الملكي، لم تكن بالمسألة اليسيرة بحيث يمكن فرضها يومئذ دون حساب للمعارضة في صفوف واسعة من الرأي العام الاسلامي. وإذا كان معاوية قد استطاع بفضل استخدام العنف من جانب واستخدام المناورات السياسية من جانب،

أن يجري هذا التحويل دون أن تواجهه العاصفة أثناء حياته، فليس يعني ذلك أن العاصفة لم تكن تعتمل في دخائل المجتمع العربي ـ الإسلامي بانتظار أن تجد ما يدفعها إلى سطح الأحداث.

نقصد أن جماهير من العرب والمسلمين، ومنهم كبار الصحابة وتابعوهم، لم يكن هيناً عليهم أن يتقبلوا هذا الفعل من معاوية بالرضا والتأييد، كما كان يبدو الأمر في الظاهر هنا أو هناك. بل نستطيع القول أن اجيالاً مرت بعد ذلك من رجال الدين الاسلامي والمؤرخين والباحثين الاسلاميين، ظلوا حتى العصر الحاضر ينظرون إلى فعلة معاوية هذه نظرة انكار، أو ـ بالأقل ـ نظرة مشوبة بعدم الرضا الحقيقي.

يروي المقري أن أحد فقهاء المسلمين المتأخرين جداً عن عصر الأمويين سئل عن سبب كون ملوك المسلمين لا يسيرون على الطريق الصحيح ولا يبالون «عهداً ولا حرمة»، فأجاب:

«ذلك لأن الملك ليس في شريعتنا، ولم يجعل في شرعنا الا الخلفاء، فكان أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن لم يستخلفه نصاً، لكن فهم الناس ذلك فهماً، واجمعوا على تسميته بذلك. ثم استخلف أبو بكر عمر فخرج بها عن سبيل الملك الذي يرثه الولد عن الوالد، إلى سبيل الخلافة الذي هو النظر والاختيار، ونص في ذلك على عهده، ثم اتفق أهل الشورى على عثمان. فأخراج عمر لها عن بنيه إلى الشورى دليل على أنها ليست ملكاً. ثم تعيَّن عليّ بعد ذلك إذ لم يبق مثله، فبايعه من آثر الحق على الهوى واصطفى الآخرة على الدنيا. ثم الحسن كذلك. ثم كان معاوية أول من حوّل الخلافة ملكاً والخشونة ليناً ثم ان ربك من بعدها لغفور رحيم، فجعلها (أي الخلافة) ميراثاً، فلما خرج بها عن وضعها لم يستقم ملك فيها. الا ترى أن عمر بن عبد العزيز ـ رضي الله عنه ـ كان خليفة لا مليكاً. فلم يسلك طريق الاستقامة قط الا خليفة»[1].

نرى في هذا الكلام من فقيه متأخر جداً عن عصر الأمويين أن فِعلة معاوية بقيت تحز حزاً عميقاً في نفوس المسلمين على مدى الأجيال. فإن

(1) راجع محمد عبد الغني حسن، المقري، (سلسلة اعلام العرب، القاهرة).

كلام هذا الفقيه، كما هو واضح، ينضح بالمرارة المثيرة مما صنع معاوية بأمر الخلافة حين تحوّل بها إلى ملك وراثي، رغم مرور الأجيال الطوال. فكيف يكون شأن المسلمين إذن في معاوية نفسه.

هل كان معاوية مخطئاً حقاً في ما فعل، من وجهة نظر موضوعية؟ اعتقد أن دولة بوزن الدولة العربية ـ الأموية، تاريخياً، ما كان يمكن أن تستقر وتترسخ قواعدها وتؤدي دورها التاريخي، لو لم يدعمها معاوية بهذا التدبير السياسي الجريء. لكن هذا مسألة أخرى.

العامل الثاني

أن نضيف إلى ما تقدم كون يزيد ذاته هو الذي قضت المصادفة أن يكون أول وريث لعرش معاوية وفقاً لنظامه الوراثي الجديد. فقد لعبت هذه المصادفة دوراً ملموساً في ترسيخ جذور النقمة الواسعة على ما أحدثه معاوية من تحويل لنظام الخلافة، وفي أن يكون لانتفاضة الشيعة تلك مع استشهاد الحسين وهو يقاتل جيش يزيد امتدادها في الزمن وفي الحياة العامة وفي الحركات الفكرية معاً. ذلك أن اختيار يزيد بعينه لتنفيذ عملية التحويل أول مرة، قد وضع في أيدي الناقمين على مبدأ «العملية» حجة قوية تدعم نقمتهم، وسلاحاً عملياً لمحاربة «المبدأ» نفسه. إذ لم يبق الأمر محصوراً في نطاق الاعتراض الشيعي بأن الخلافة حق «إلّهي لعليّ» وأبنائه، بل تجاوزه إلى نطاق أهل السنة الذين يرون أن الخلافة حق للمسلمين يختارون له من يجدونه الأصلح للاضطلاع بمهماته الخطيرة، ويزيد بن معاوية لم يكن له شيء من مؤهلات «الاصلح». فهو ـ أولاً ـ فتى مطعون بسلوكه وسيرته. وهو ـ ثانياً ـ معروف بعبثه حتى بمبادىء الشريعة وشعائرها. وهو ـ ثالثاً ـ يجهل طرق التصرف بالشؤون العامة للدولة، وان بينه وبين المهمات التي ولي أمرها لحاجزاً سميكاً من العزلة المطلقة ومن الانشغال بلهوه اليومي التافه. وينبغي أن نضيف نحن أمراً رابعاً لعله لم يكن في متناول الوعي الاجتماعي يومئذ بعد، ولكنه جزء من الواقع الموضوعي لا يتوقف وجوده على وعي الناس له. نعني به أن يزيد كان يحمل في

شخصيته وفي سلوكه الذي ذكرناه ظاهرة نموذجية لما كان عليه فتيان الطبقة الأريستقراطية الجديدة من غطرسة على الناس ومن انغماس في أسباب الترف المادي المبتذل يبعد بهم عن كل ما كان يشغل جماهير الناس يومئذ من هموم الحياة الواقعية الجدية ومشكلاتها. فلا بد أن يكون لهذا الأمر أثر في دخائل النفوس، وإن لم يكن قد تبلور وعياً اجتماعياً محدداً.

العامل الثالث

هو أن العاملين السابقين قد دفعا المسلمين ـ بعد مصرع الحسين بن علي بالأخص ـ أكثر فأكثر، إلى شيء من المقارنة السلبية، سواء بعقولهم أم بمحض مشاعرهم. مقارنة رجل برجل: رجل كيزيد تلك شخصيته، ورجل كالحسين يعرفون له من الصلة بالنبي (وهو ابن بنت محمد)، ومن الانتساب لعلي بن أبي طالب أبيه، وهو الخليفة الراشدي الذي ينظر إليه المسلمون جميعاً نظرة تكريم وتقدير عاليين، ثم من المزايا الشخصية المفضلة التي يتحلى بها الحسين، ثم من المصير المأساوي الذي أقدم عليه بشجاعة هائلة دفاعاً عن حق يعتقده ـ أقول: إنهم يعرفون للحسين من هذه الخصائص ما جعلهم يخرجون من المقارنة بكثير من الأسى العميق لا للمصير الفاجع الذي لقيه الحسين وحسب، بل كذلك أولاً لاقدام جيش منسوب إلى الخلافة الأموية على قتله، وثانياً للصورة المؤثرة التي حدث بها الحادث، وثالثاً للخلافة الإسلامية نفسها أن تتحول هكذا إلى أيدي سفاكين «افتتحوا» عهدهم الجديد هذا «الافتتاح» الرهيب الذي يقول عنه باحث معاصر من اتباع المذهب الأشعري، بعيد عن التأثر بالانفعال الشيعي، بأنه حادث لم ير له المسلمون مثيلاً، وإن المسلمين جميعاً قد لعنوا يزيد بسبب مذبحة عام 61هـ، بل يقول هذا الباحث الأشعري المعاصر إن مقتل الحسين كان «أكبر حادث في تاريخ الاسلام السياسي والروحي»[1].

---

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، جـ2، نشأة التشيع وتطوره، ص 38.

بتأثير العوامل الثلاثة السابقة وأمثالها مجتمعة، أخذت الانتفاضة الشيعية هذه طريقها إلى الامتداد في الزمن، فظهرت حيناً بصورة انتفاضات وثورات دموية بدأت بثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي بعد ثورة التوّابين التي كانت تعبيراً مباشراً وعنيفاً عن ندم أهل الكوفة لتخلفهم عن نصرة الحسين في حربه لجيش يزيد، كما كانت تعبيراً غير مباشر عن أثر تلك العوامل التي أوردناها، في نفوس المسلمين ثم ظهرت الانتفاضة الشيعية هذه حيناً آخر في صورة حركات فكرية تتلون بالوان دينية صرفاً، ثم بالوان من التفكير الكلامي ـ الفلسفي، كما سنرى في الفصل التالي لهذا الفصل.

ثانياً: انتفاضة المدينة

نضيف إلى ما تقدم أن الكثيرين من الصحابة والتابعين في «المدينة» كانت نقمتهم على نظام معاوية الوراثي ذات دلالة خاصة. وكذلك شأن مكة. فهما المدينتان المقدستان عند جميع المسلمين، وأهلهما يرون أن صلتهم بالإسلام هي صلة أهل القضية التي رعوها بأنفسهم وبتضحياتهم وعاشت وترعرعت مرتبطة بحياتهم. من هنا كانت غيرتهم على قضية الاسلام ذات حساسية متميزة. ولقد عد بعضهم عمل معاوية في تحويل نظام الخلافة عن طابعه الراشدي بدعة في الاسلام لا تناقض نهج الراشدين وحسب، بل تناقض ـ بالدرجة الأولى ـ طبيعة الخلافة مبدئياً، كما أشرنا من قبل. وذلك فضلاً عن موقف أنصار علي بن أبي طالب الذين لا ينكرون حق معاوية وحده بالخلافة، بل ينكرون حتى حق أبي بكر وعمر فيها، لاعتقادهم بأن الخلافة منصب إلّهي يأتي النص على صاحبه من الله بوساطة النبي، وأن النص قد أتى بالفعل باختيار «علي» خليفة بعد النبي مباشرة.

هذان موقفان من خلافة معاوية يمكن وصفهما بالمبدئية اسلامياً. ولكن هناك مواقف أخرى في «المدينة» كانت غير راضية على خلافة معاوية لأسباب سياسية ذاتية، وأسباب اجتماعية طبقية. فالأولى ترجع إلى طموح بعض أبناء الصحابة إلى الخلافة كمصعب بن الزبير وأخيه عبدالله. والثانية ترجع إلى أن انتقال مركز الخلافة من «المدينة» إلى دمشق قد أفقد «المدينة»

مكانتها شبه المركزية في العالم العربي والاسلامي، وأفقد أغنياءها، وكذلك أغنياء مكة، مصالح جمة كانوا يجنونها من تلك المكانة المفقودة وعطّل نشاطهم الاقتصادي والسياسي وسدّ الطريق دون مطامحهم المتعددة الجوانب، وجعلهم في عزلة عن المسرح السياسي والاجتماعي كله تقريباً.

لقد كانت قوة معاوية وكان دهاؤه، ثم كان الصراع بين «علي» ومعاوية وتألب كثير من الفرقاء المشار إليهم لمخاصمة «علي» ـ كان هذا كله من العوامل التي حالت دون انتفاضة «المدينة» على معاوية في حياته. ولكن، ما أن جلس ولده يزيد على عرش الخلافة الأموية بدمشق بعد والده، بصفة وراثية، حتى بدأت تلك النقمة المكبوتة من قبل تتحرك لتنفجر. وهنا نعود إلى شخصية يزيد ذاته، لنراها كما وصفناها سابقاً، فإذا هي بخصائصها تلك ذات أثر كبير في تحرك النقمة نحو الانفجار. ولم يبق ليزيد، إذن، سوى الاعتماد على ذوي المصلحة المباشرة في بقائه ولي أمر المسلمين في دمشق، بل في بقاء العرش الأموي ذاته، وهؤلاء هم ممثلو الطبقة المسيطرة في بلاد الشام من جهة، وقبائل الكلبيين حلفاء الأمويين هناك من جهة ثانية.

كل ذلك كان يحمل الانذار بحدوث انفجار قريب في «المدينة»، وفي مكة أيضاً، كما كان التفجر قد بدأ يحدث بالفعل منذ مصرع الحسين بن علي في العراق، حين كان يتركز في العراق نشاط الحركتين المناوئتين للأمويين رغم تناقضهما: حركة الشيعة، وحركة الخوارج.

ثم حدث الانفجار في «المدينة». فقد أظهر أهلها تمرداً وامتناعاً عن مبايعة يزيد بالخلافة، فوجّه هذا جيشه الشامي المؤلف من أولئك الحلفاء، فقضى على التمرد. ثم تابع جيش يزيد مسيرته إلى مكة فحاصرها وارتكب أثناء حصارها حماقة عجيبة أثارت مشاعر المسلمين في كل مكان، وظلت تثيرها على مدى الزمن، إذ أخذ يقصف الكعبة نفسها مع سائر بيوت السكان، وأشعل فيها الحرائق.

لم يعش يزيد بعد ارتكابه هذه الحماقة. فقد مات في العام نفسه (عام 683م) وخلفه ابنه معاوية الثاني الذي لم يبق في خلافة أبيه سوى أشهر

معدودة لم يمارس فيها الحكم، لاختلال كان مصاباً به، ثم مات بالطاعون وهو في العشرين من عمره. وبموته انتقل عرش الخلافة الأموية إلى الفرع الأموي الآخر، فرع بني مروان بن الحكم الذي كان أول خليفة بعد السفيانيين الثلاثة: معاوية الأول، ويزيد، ومعاوية الثاني.

ثالثاً: انتفاضة ابن الزبير في مكة

لقد كان لمكة نصيب آخر من الهزات التي ظهرت في العهد الأموي. وذلك إذ برز بين طالبي الخلافة، بعد موت معاوية الثاني، عبدالله بن الزبير. وقد كان أبوه الزبير من كبار صحابة النبي، ثم رأيناه فيما سبق يقاتل علياً بن أبي طالب في «حرب الجمل» بالبصرة، محرضاً عائشة وخائضاً معها هذه الحرب طلباً بثأر الخليفة الثالث عثمان، وقد قتل في المعركة يومئذ. وهذا ولده عبدالله يظهر الآن في الحجاز داعياً نفسه خليفة، حين رأى عرش الأمويين يتزعزع في دمشق منذ مقتل الحسين بن علي في العراق، ثم رأى هذا العرش يتعرض للزوال بعد موت يزيد وموت ولده معاوية الثاني. لقد حانت الفرصة إذن لهؤلاء الفتيان من أبناء الصحابة الذين عزلهم معاوية الأول عن مسرح الحياة العربية والإسلامية بانشائه الخلافة الأموية في بلاد الشام بعيداً عن مكة والمدينة، عاصمتي العرب والمسلمين من قبل. لقد حانت الفرصة إذن لهؤلاء الفتيان الطامحين إلى مراكز الحكم، وهم يرون أنفسهم جديرين بذلك بحكم كونهم أبناء الزعامة المكية و«المدينية» معاً، بل يرون أنفسهم أحق من أبناء أبي سفيان الذي كان حرباً على النبي والإسلام في حين كان آباؤهم من كبار صحابة النبي.

نهض عبدالله بن الزبير ليعيد الخلافة إلى منبتها الأول في الحجاز، مستغلاً ذلك الصراع القبلي القديم الذي استغله معاوية من قبل. نعني به صراع القبائل القيسية وقبائل الكلبيين. وفي الوقت نفسه وجد القيسيون في دعوة ابن الزبير فرصة لهم أيضاً تمكنهم من الغلبة على الكلبيين وانتزاع مواقع القوة من أيديهم، وهي المواقع التي اكتسبوها من حلفهم مع معاوية زمناً طويلاً. وها قد زال معاوية ويكاد عرش دولته ان يزول. فليبادروا إذن

لنصرة عبدالله بن الزبير والاعتراف به خليفة قبل أن يظهر أموي جديد في بلاد الشام يفوت هذه الفرصة عليهم.

هكذا برز الصراع القيسي ـ الكلبي من جديد، فكانت معركة مرج راهط قرب دمشق بين الفريقين، ولكن الغلبة الكاسحة كانت في المعركة الهائلة للكلبيين، وظهر الأموي الجديد الذي كان القيسيون يخشون ظهوره، فإذا هو مروان بن الحكم، فاعترف به الكلبيون خليفة جديداً على عرش الأمويين في دمشق الذي كان لهم فضل انقاذه من الزوال.

غير أن عبدالله بن الزبير لم ينهزم بانهزام القيسيين في مرج راهط، لأن قبائل عربية أخرى في العراق وايران كانت تؤيده ضد الأمويين، في حين كان العلويون غير قادرين حينذاك على مقاومة بني أمية بعد مذبحة كربلاء، ولم يقم زعيم علوي يتولى قيادة الثورة على الحكم الأموي. كان إذن، لابن الزبير ما يسنده في البقاء على دعوته الخلافة لنفسه في مكة حيث تسلم بالفعل مركز السلطة.

أما مروان بن الحكم، الذي تولى خلافة الأمويين في دمشق، فقد أمسك بالسلطة هناك تؤيده، عدا القبائل الكلبية، طبقة الأغنياء المسيطرين على الثروات الكبرى والأراضي، إذ كان هو من ممثلي هذه الطبقة. وهو الذي كان في عهد الخليفة الراشدي عثمان، من أسباب السيطرة الأموية على الثروات والعقارات والاستئثار بها، ومن أسباب الثورة على عثمان، لأنه كان كاتباً للخليفة عثمان، ومسيطراً على إرادته، حتى أن بعض المؤرخين يصفه بأنه كان الحاكم الفعلي في ذلك العهد. من هنا يتضح امتداد الطابع السياسي والاجتماعي لحكم الأمويين كما كان في عهد معاوية المؤسس. فقد ظهر مروان لا منقذاً لهذا الحكم وحسب، بل جاء لينقذ كذلك امتيازات الأغنياء والملاكين وكبار الأمويين وحلفائهم، الطبقة الغنية المحلية وقبائل الكلبيين. ولكن مروان لم يعش طويلاً في الحكم. فقد خنقته زوجه غيرة من احدى جواريه المفضلة، فخلفه على العرش الأموي ولده عبد الملك بن مروان.

جاء عبد الملك إلى الحكم فإذا أمامه حركتان قويتان تعزلان سلطته عن

الحجاز والعراق وايران: حركة عبدالله بن الزبير الذي يحكم مكة، وحركة الخوارج، بالإضافة إلى ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي في العراق، القائم بحركة الثأر لدم الحسين بن علي وملاحقة قاتليه للقضاء عليهم جسدياً. غير أن حركة ابن الزبير كانت أشد خطراً على الخلافة الأموية، فكان على عبدالملك أن يقضي على هذا الخطر قبل كل شيء.

ويبدو أن عبدالله بن الزبير، رغم مواقع القوة التي يستند إليها من كسبه معظم القوى المعارضة للأمويين، لم يكن من الحنكة السياسية وبعد النظر بحيث يستطيع أن يستفيد من هذه المواقع، أو يحتفظ بها. فقد كان يرتكب حماقات مثيرة للمؤمنين، كتلك الحماقة التي ارتكبها يزيد بن معاوية بضربه الكعبة بالمنجنيق من قبل. فهو ـ أي ابن الزبير ـ كان يحكم بالتسلط والبطش من جهة، ويعلن الحاده واستخفافه بالدين وهو جالس في الكعبة، من جهة ثانية. من هنا لم يستطع أن يقف بوجه الجيش الأموي الذي أرسله عبدالملك بن مروان إلى مكة لاخضاعه. فقد تفرق عنه أنصاره لسوء تصرفه، وجاءه الجيش الأموي وهو على هذا الضعف، فحاول أن يختبىء في الكعبة، ولكن أمه أسماء بنت أبي بكر شجعته على قتال الأمويين وجهاً لوجه، فخرج لقتالهم في شوارع مكة، لكن سرعان ما لقي حتفه قتيلاً، وانتصر جيش عبدالملك.

كان على عبد الملك بعد هذا أن يعالج مشكلات المعارضة اللاهبة في العراق. فهناك الخوارج، والشيعة: الخوارج يقلقون أمن الدولة الأموية، والشيعة يبثون الأفكار «والايديولوجية» المعارضة للأمويين من جانب، ويقوم من جانب آخر صاحبهم المختار بن أبي عبيد الثقفي[1] شاهراً السيف لقتل كل من شارك في قتل الحسين بن علي. وحاكم العراق باسم الخلافة الأموية كان قد انحاز هناك إلى ابن الزبير، ثم اتخذ مواقف تؤيد قوى المعارضة كلها، حتى الخوارج والشيعة معاً

(1) نجد سيرة المختار وأخبار ثورته هذه في الكامل لابن الأثير، جـ2، ص 82 و108، وفي تاريخ اليعقوبي، جـ 4، ص 2 ـ 7.

وهنا يأتي دور الحجاج بن يوسف الثقفي الذي سيأتي الحديث عنه في الكلام على الخوارج.

رابعاً: انتفاضة العبيد

هذه المرة يواجه العرش الأموي في شخص عبد الملك نفسه انتفاضة طبقية من نوع جديد. فهي ـ أولاً ـ تنبع من الداخل، أي في المعقل الحصين الأمين للأمويين، في الشام ذاتها. وهي ـ ثانياً ـ تنبع من أعماق المجتمع، أي من احدى فئات الناس البسطاء المظلومين المضطهدين. وهي فئة العبيد. فقد ثار العبيد هؤلاء في دمشق، فقصدوا إلى السجون وأخرجوا كل من فيها من السجناء، ثم ذهب العبيد والسجناء المحررون إلى حيث اعتصموا خارج دمشق في الجبل المطل عليها. لكن هذه الثورة، كشأن ثورات العبيد كلها في العصور السابقة، لم يكن لها أن تظفر بشيء من النجاح، لأن الثائرين لا يملكون السلاح حتى للدفاع عن أنفسهم. ولأنهم لا يملكون كذلك المساندة من القوى الاجتماعية الأخرى المضطهدة أيضاً من فقراء الفلاحين والحرفيين وغيرهم من المستثمَرين. وكان لا يزال للرق مكان من النظام الاجتماعي يعترف به الاسلام نفسه، بل الاسلام يحظر على العبيد أن يخرجوا عن ملكية «أسيادهم» دون موافقة هؤلاء «الأسياد». وإن كان الإسلام جاء بتشريعات تفرض على مالك العبيد في بعض الحالات تحرير بعضهم تكفيراً عن بعض الخطايا[1].

لقد اخفقت ثورة العبيد هذه في دمشق إذن، وقضى عليها جيش عبد الملك، لكن قائد هذا الجيش نهى جنوده عن قتل العبيد الثائرين احتراماً لملكية «أسيادهم»[2]!

---

(1) من أفطر عمداً في شهر رمضان فكفارته إما صوم شهرين متتابعين أو عتق عبد يملكه أو اطعام ستين مسكيناً. وكذلك يجب العتق في كفارة اليمين الكاذبة، وفي التكفير عن القتل الخطأ.

(2) تجد تفاصيل وافية عن هذه الثورة عند المسعودي، مروج الذهب، جـ 3.

خامساً: إنتفاضة الترك

اشتهر عبد الملك بن مروان والوليد بن عبدالملك باصلاحات تنظيمية حضارية متميزة في تاريخ الدولة الأموية. منها صك النقود العربية (وذلك أول عمل من نوعه) وتعريب سجلات الدولة لأول مرة، ومحاولة فصل سلطات «الدواوين» بعضها عن بعض لضبط أعمال كل منها، وتوسيع الفتوحات في أقسام واسعة من آسية وأفريقية، بل في أوروبة كذلك. وإذا كانت هذه الفتوحات قد وسعت رقعة الدولة العربية وجعلت سلطان العرب والاسلام يشمل بلداناً وشعوباً عدة كان لدخولها في تاريخ العرب السياسي أثر ملموس في تنويع الثقافة العربية واخصابها، فإنها ـ أي هذه الفتوحات ـ قد تركت آثاراً سلبية في السياسة الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، لأنها ـ أولاً ـ أدت إلى اضعاف مركزية الدولة، إذ اقتضت سياسة التوسع بالفتوح أن يصبح حاكم كل ولاية وكأنه صاحب سلطة مستقلة أو دولة ضمن الدولة حتى لم يكن يدفع لسلطة الخلافة المركزية سوى جزء من واردات الضرائب ويستبقي لديه سائر أجزائها، ولم يكن ما يقدمه لهذه السلطة من غنائم الفتح في المعارك سوى الخمس ويستولي هو على أربعة أخماسها يتصرف بها كما يشاء. وأما ـ ثانياً ـ فقد أدى هذا التوسع بالفتوحات إلى المزيد من الانفاق على الجيوش وحماية الأراضي المفتوحة وتنظيم الشؤون العامة. ومن طبيعة الدولة التي يحكمها ممثلو الطبقة الغنية المستثمِرة للأكثرية أن تلقي بمعظم تكاليفها على أكتاف هذه الأكثرية نفسها. وذلك ما حدث بالفعل في سياسة الدولة الأموية منذ ذلك العهد، بالأخص، فصاعداً حتى انهيار هذه الدولة تحت وطأة الانتفاضات الاجتماعية، فضلاً عن وطأة الصراعات السياسية المتداخلة مع تلك. ومن هذه الانتفاضات، كنموذج، ما حدث في بلاد الترك بآسية الوسطى عام 73هـ. فقد حفلت مؤلفات المؤرخين العرب بأخبار الأحداث الجارية هناك في العام نفسه والأعوام التالية له. ويبدو واضحاً من أخبار المؤرخين هذه أن السياسة المالية التي اتبعها حكام بني أمية كانت العامل الأهم في حدوث الاستياء الذي تراكم وتفاقم حتى تحوّل

إلى انتفاضات مسلحة كادت تقضي على سلطة الأمويين في بلاد الترك. فإن كثيراً من السكان هناك دخلوا في الاسلام، ولكن سياسة الحكم الأموي لم ترفع عنهم الجزية رغم اسلامهم، بل أضافت إليها ضرائب جديدة، وقد استغل ملوك الترك، وعلى رأسهم «الخاقان الأعظم» استياء البسطاء لاستعادة سلطانهم فحاربوا الدولة حروباً طويلة مرهقة، وقد وقف بعض العرب هناك من دعاة المذهب المعروف بـ «المرجئة»[1] إلى جانب السكان المستائين يؤيدون حقهم على السلطة الأموية أن تخفف عنهم أعباء الضرائب وقسوة الجباية.

* * *

هذه لوحة تاريخية أردناها مفصلة بعض التفصيل، لكي نرى في ضوئها، بعد ذلك بوضوح، كيف كانت الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية مثاراً للحركات الفكرية التي تداخل فيها النشاط الفكري والصراع السياسي والاجتماعي تداخلاً عميقاً إلى حد أننا نكاد لا نرى حركة فكرية نشأت منذ قيام العهد الأموي الا ولها أصول وجذور في مجاري تلك الأحداث والأوضاع، بل نكاد نرى بعضاً من جوانب هذه الحركة الفكرية أو تلك يتصل اتصالاً مباشراً بهذا الجانب أو ذاك من الصراع السياسي أو الاجتماعي، كما سنذكر ذلك في مكانه من البحث.

(1) اسم «المرجئة» يرتبط بتاريخ نشأة هذه الفرقة بعد معركة صفين بين علي ومعاوية. وذلك أنه حين خرج «الخوارج» من جيش علي، لانكارهم عليه قبول التحكيم وحكموا بكفر علي ومعاوية معاً، وخالفهم جمهور المسلمين بهذا الرأي، حينذاك ظهر من يقول بـ «ارجاء» الحكم في هذه القضية إلى الله وحده. وهذا الموقف هو ـ في الواقع ـ موقف سياسي يتذرع بالحياد. لذلك سمي أصحاب هذا الموقف بـ «المرجئة». راجع الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة 1950، ص 197.

ب ـ الشيعة: موقف و«نظرية»

1 ـ الموقف

لا يمكن الفصل بين الموقف والنظرية. فالموقف في أي أمر أو رأي أو اتجاه ليس شيئاً يستحق الاهتمام ان لم يكن له سند من فكر نظري أو قاعدة مبدئية ينطلق منها. ويقال من الجانب الآخر: الأخذ بنظرية معينة في مسألة ما هو بذاته موقف، والا فهو نوع من التجريد المطلق القائم في الفراغ.. أي أن بين الموقف والنظرية علاقة جدلية. وهذه العلاقة تؤكد عدم إمكان الفصل بينهما. لكن طبيعة البحث والايضاح تقتضي منا، هنا، هذا الفصل الشكلي بين الأمرين:

بناء على ذلك نقول إن التشيع، من حيث هو موقف في الإسلام، نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الإسلامية. ثم جعل هذا الموقف يتبلور ويتفاعل مع أحداث الحياة العربية ـ الإسلامية، حتى نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية، وفكرية: كلامية وفلسفية، تألفت منها مذاهب وفرق شيعية متعددة، بعضها تضاءل مع الزمن، وبعضها تحوّل إلى موقف آخر يختلف عن منطلقه الأساس، وبعضها نما وتصلب واتسعت قاعدته ولا يزال محتفظاً بوجوده وأرضه ومنطلقه.

ومهما اختلفت فرق الشيعة، في التاريخ، من حيث المبدأ والاجتهاد، ومن حيث المحافظة على الارتباط بالأصول الإسلامية إو الانقطاع عن هذه الأصول، فإن هناك أمراً مشتركاً بينها في الأغلب، هو الموقف من «شخص» علي بن أبي طالب. وهذا الموقف كثيراً ما كان يتخذ ـ عن قصد أم غير قصد، من قريب أم من بعيد ـ تعبيراً غير مباشر عن موقف سياسي أو طبقي تجاه هؤلاء الحكام أو أولئك من حكام دولة الخلافة الإسلامية، أموية أم عباسية، أم غيرها، وقد انطبع الموقف السياسي أو الطبقي ـ غالباً ـ بطابع المعارضة. وكثيراً ما كانت المعارضة هذه تصطبغ بالدم والعنف:

إما في معارك وانتفاضات دموية، وإما في شكل اضطهادات سياسية تصل بالشدة والبطش أحياناً إلى أن تكون مجازر بشرية رهيبة.. وقد أشرنا، من قبل، إلى احدى الانتفاضات الشيعية الأولى على الأمويين. وقد تواصلت أحداث المعارضة السياسية الشيعية للحكم القائم في معظم العهود العباسية، كما تواصلت الاضطهادات السياسية للشيعة في مختلف مراحل التاريخ السياسي العربي ـ الإسلامي حتى نهاية عهد الخلافة العثمانية التركية في مطلع القرن العشرين. ولم يكن يتغير الموقف الشيعي المعارض إلى الموقف المؤيد الا في الفترات التاريخية التي يظهر فيها حكام شيعيون هنا وهناك، كالدولة البويهية في ايران، وإمارة سيف الدولة الحمداني في حلب أثناء القرن الرابع الهجري (العاشر)، وكالدولة الفاطمية في المغرب ومصر في القرن الرابع نفسه، وفي الفترات التي اتفق أن حصلت فيها مهادنة الشيعة لبعض الخلفاء (المأمون العباسي).

وهنا نلحظ ظاهرة شيعية جديرة بالاهتمام، هي أن الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً، أو بعداً اجتماعياً. بمعنى أن المعارضة لا تكون لشكل الحكم وأشخاص الحاكمين بقدر كونها معارضة، من حيث الجوهر، لأساليب الحكم المتبعة تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة. وغير بعيد أن يكون وراء هذا الموقف كون عامة الشيعة أنفسهم ممن يكابدون الاضطهاد الاجتماعي تبعاً لاضطهادهم السياسي من حيث هم جزء عضوي من الطبقات والفئات الاجتماعية ذاتها التي تعاني الاضطهاد من الطبقات المسيطرة.

2 ـ النظرية

من العسير تحديد النظرية الشيعية تحديداً مطلقاً وشاملاً. لأن الشيعة افترقت منذ موت الإمام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، وهو الذي نجا من مجزرة كربلاء التي استشهد فيها أبوه الحسين بن علي ـ افترقت الشيعة منذ ذاك فرقاً بدأت بثلاث: الامامية (أتباع الامام محمد الباقر بن زين العابدين)، والزيدية «أتباع زيد بن علي زين العابدين)،

والكيسانية (أتباع محمد بن الحنفية وهو ابن علي بن أبي طالب مباشرة، ونسب إلى أمه: الحنفية). ثم أخذت الفرق الشيعية، منذ ظهور الطلائع الأولى للتفكير الكلامي ـ الفلسفي، تتشعب وتتعدد. وذلك تبعاً لما كان يدخل على النظرية الشيعية من أفكار جديدة تتحرك وتتموج في ذلك المجرى الفكري الذي بدأ يتكوّن أولاً من البحث في مشكلة القدر ومسؤولية الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلّهي، ومن الصلة بين بحث هذه المشكلة ذاتها والصراع السياسي الحزبي حول مسألة الخلافة ـ والخلافة الأموية بالأخص ـ ثم بدأ يتبلور ـ ثانياً ـ خلال نهوض الحركة الكلامية ـ الفلسفية النامية الصاعدة.

ولكن، مهما يكن عسيراً تحديد النظرية الشيعية بصورة مطلقة وشاملة، بسبب مما تقدم، فإنه ليس عسيراً أن نحدد الأصول الأولى لهذه النظرية، أو القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها الأبنية المتعددة لمختلف النظريات الشيعية: المذهبية، والفكرية.

فإن الشيعة، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، ينطلقون نظرياً من القول بأن علياً بن أبي طالب هو الشخص الأول في المسلمين الذي له حق السلطة، بعد النبي. وإن هذه السلطة حق إلّهي وليست حقاً للناس في اختيار من يصلح لقيادتها. لأن الله وحده يعرف أين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم. لذلك كله اعتبر الشيعة أن الإمامة ركن من الأركان الأسس للإسلام، أي من أصول العقيدة الإسلامية.

ذلك هو الأصل وتلك هي القاعدة الراسخة للنظرية الشيعية، مهما كان الرأي بعد ذلك في شكل هذه السلطة وطابعها، الروحي والزمني. وبعد هذا يختلف الشيعة كثيراً: فهناك الشيعة المعتدلون، وهناك الشيعة المتطرفون في فهم السلطة التي يضفونها على شخص علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم المعروفون في التاريخ الإسلامي بـ «الغلاة»، لأنهم يغالون في نظريتهم إلى حد أضفاء صفات الألوهة على شخص علي. ويتفق المسلمون، الشيعة المعتدلون والسنة، على خروج هؤلاء الغلاة على أصول العقيدة الإسلامية اطلاقاً، وإن كان المؤرخون يطلقون اسم الشيعة على كل فرقة تتصل نظريتها، أساساً، بشخص علي. في حين أن الإمامية والاثني عشرية

والزيدية من فرق الشيعة تتنصل من نسبة التشيع إلى تلك الفرق المتطرفة، وهم يسندون رأيهم في انكار التطرف والمغالاة إلى عقيدتهم الإسلامية القائمة على وحدانية الله وإنه ليس بجسم وليس كمثله شيء في الكائنات، وعلى نبوّة محمد، وعلى القول بالقيامة والبعث في عالم الآخرة، هذا أولاً. ثم هم يستندون ثانياً إلى قول للإمام علي في احدى خطبه: «سيهلك فيّ صنفان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومُبغِض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس حالاً النمط الأوسط فالزموه»[1]. ويروي الشيعة هذا القول بصيغة أخرى عن علي، تقول: هلك فيّ اثنان: مُحِب غال، ومبغض قال»[2]. وبالمعنى نفسه قال الامام الشيعي الرابع، علي بن الحسين زين العابدين: «يا أيها الناس، أحبونا حب الإسلام، فما برح حبكم حتى صار علينا عاراً»[3].

3 ـ نظرية الشيعة المعتدلين

أما النظرية الكاملة للفرق المعتدلة من الشيعة، فتقوم ـ أولاً ـ على الأصول الأولى لعقيدة الاسلام، التي أشرنا إليها منذ قليل. وتقوم ـ ثانياً ـ على القول بأن الحق بالخلافة بعد النبي مباشرة لعلي بن أبي طالب ثم لأولاده بالتتابع، وهو حق إلّهي يختار له الله من يشاء من أعلم الناس وأفضلهم خلقاً وديناً، ولذلك يجب على الله أن ينص على من يختاره لهذا الحق على لسان نبيه محمد. أما القول بأن علياً نفسه هو الذي اختاره الله فيستدلون عليه بنوعين من الدليل، يسمون الأول الدليل العقلي، ويسمون الثاني الدليل النقلي أو النص. أما الدليل العقلي فهو:

أولاً: إن الإمام[4] يجب أن يكون معصوماً عن الخطأ كالنبي، ليكون

---

(1) و(2) شرح نهج البلاغة، مجلد 1، ص 372.

(3) رواية ابن تيمية، منهاج السنة، جـ2، ص 123.

(4) لفظ «الامام» يحمل المفهوم الالهي للخليفة عند الشيعة. أما لفظ «الخليفة» فيحمل مفهوم سلطة «الأمة» في مصطلح جمهور أهل السنة، ولا سيما الاشاعرة.

أهلاً لحمل أمانة العقيدة والشريعة بعد النبي. ثم تقول الشيعة إنه لم يكن عند موت النبي معصوماً غير «عليّ» بالاجماع. فيجب إذن أن يكون هو الامام.

ثانياً: إن شرط الامام كونه لم تصدر عنه معصية، وبما أن علياً لم يعبد الأصنام قبل الاسلام قط، فقد تعين أن يكون هو الإمام.

ثالثاً: إنه يجب في الإمام أن يكون أفضل علماً من غيره في زمانه، وقد كان «علي» كذلك، فوجب إذن أن يكون الامام دون غيره.

غير أن هذه الأمور الثلاثة التي جعلها الشيعة دليلهم العقلي يدفعها أهل السنة بأنه ليس هناك من برهن على اشتراط العصمة في الامام، ولا على اشتراط عدم الاتيان بالمعصية من قبل، ولا على اشتراط أن يكون أعلم أهل زمانه، بل يكفي أن يكون ذا مؤهلات كافية للقيام بمهمات الخلافة، وأن أهل الحل والعقد هم الذين يختارونه.

وأما الدليل الآخر للشيعة على إمامة «علي»، وهو النص. فقد جاء عندهم متعدد الوجوه. فهناك الحديث المعروف بـ «حديث الغدير»، أو «حديث الموالاة» وهو الذي نطق به النبي حين وقف، أثناء عودته من مكة إلى «المدينة» بعد أن حج حجته الأخيرة، في مكان من الطريق يدعى «غدير خم» وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً، وقال في جملة ما قال: «أولست أولى منكم بأنفسكم؟» فاجابوا: اللهم، نعم. وحينئذ أخذ بيد علي، ثم قال: «اللهم! من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه. وعاد من عاداه. وانصر من نصره، وأخذل من خذله». فقام الصحابة يهنئون علياً، وبينهم عمر بن الخطاب. وقال له عمر نفسه: «بخ بخٍ يا علي، فقدأصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»[1].

وبالرغم من أن أهل السنة لا ينكرون هذا الحديث. يختلف تفسيره عندهم عما يفسره به الشيعة. والاختلاف يقع على لفظ «المولى» الوارد

---

(1) تروي كتب الشيعة كلها هذا الحديث، كما يرويه كثير من كتب السنة، بصيغ متعددة، مع المحافظة على مضمونه.

فيه، وهذا اللفظ هو المستند في حجة الشيعة. فهم يفسرونه بمعنى «الولاية» أي الحكم والسلطان، أو الأمامة. في حين يفسر أهل السنة معنى «الولاء» بمعنى الحب والمودة. وبهذا المعنى يصبح الحديث فاقد الدلالة على نصب «علي» إماماً و«ولياً» للمسلمين بعد النبي.

4 ـ النظريات العلوية المتطرفة

يضع الشهرستاني تعريفاً أولياً للنظريات الدينية ـ الفلسفية التي دخلت عقيدة الشيعة في علي بن أبي طالب، فخرجت بفريق منهم عن هذه العقيدة التي حددنا أصولها الأولية فيما تقدم، وتحولت العقيدة عن حدودها تلك إلى الغلو (التطرف) من حيث نظرتها إلى شخص «علي» والأئمة من أولاده. يقول الشهرستاني:

«الغالية هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية) وحكموا فيهم بأحكام الإلّهية. فربما شبهوا واحداً منهم بالاله، وربما شبهوا الإله بالخلق (البشر)، وهم على طرفي الغلو والتقصير. وإنما تشبيهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية (انتقال الأرواح من كائن إلى كائن آخر)، ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه المشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الإلّهية في حق بعض الأئمة. وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وإنما عادت إلى أهل السنة بعد ذلك»[1].

فالشهرستاني، إذن، لم يضع تعريفاً أولياً وحسب لنظريات الغلاة العلويين، بل أضاف إلى التعريف تحليلاً لنشأة هذه النظريات راجعاً بها إلى مصادرها الفكرية. فهل يعني ذلك أن النظريات الحلولية والتناسخية وأمثالها كان لها مكان في الفكر العربي منذ تلك الفترة من تاريخ العرب والإسلام، أو منذ ما قبل هذه الفترة؟

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ1، ص 288 ـ 289.

نضع هذا السؤال هنا عن عمد، لأننا نريد أن نستفيد من الإجابة عنه حين يأتي دور الكلام على نشأة التفكير الفلسفي، وعلى الفلسفة العربية الإسلامية ذاتها. فسنرى حينذاك أن هذه النظريات التي يشير إليها الشهرستاني تجد لها مكاناً أيضاً في بعض أشكال تلك الفلسفة وبعض محتوياتها. فإذا رأينا هنا، في الإجابة عن السؤال المتقدم، أن لهذه النظريات جذوراً في الفكر العربي ـ الاسلامي وجدت قبل بروز التفكير الفلسفي، وقبل نشأة الفلسفة فيه، صح لنا أن نستخلص ـ فيما بعد ـ بعض الملامح الدالة على كون هذه الفلسفة حين صار لها وجودها المتميز في الفكر العربي الإسلامي، لم تكن وليد النقل الخارجي للفلسفة اليونانية بقدر كونها وليد «عملية» تاريخية طويلة الأمد كانت تجري مع تفاعل الأحداث وتفاعل الفكر الديني في الحياة العربية نفسها إضافة إلى تفاعله مع منجزات الفكر العالمي حتى ذلك الحين.

ونرجع إلى السؤال الآن لنتعرف الإجابة عنه. ولعل العودة هنا إلى ما أوجزناه أثناء الحديث عن الظاهرات الدينية في العصر الجاهلي تستطيع أن تلقي بعض الضوء في هذا المجال. فقد رأينا بين تلك الظاهرات ما يدل على اتصال الحياة العربية يومئذ بكثير من الأفكار الدينية السائدة عند الشعوب الأخرى. وقد دل على هذا الواقع ما وجدناه في القرآن الكريم من كلام على الديانات المختلفة وعلى أنواع من التفسيرات الحسية أو الغيبية لظاهرات الكون والطبيعة وأوضاع الحياة الواقعية. وسياق هذا الكلام في القرآن ظاهر في أنه يصف ما كان عليه العرب الجاهليون قبل الإسلام. وفي هذا السياق يرد ذكر «المجوس» و«الصابئة» في القرآن، كما في الآية الـ 17 من سورة الحج: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين، والنصارى، والمجوس، والذين أشركوا... الخ». وإذا قلنا: المجوس، والصابئة، فلا بد أن تحضر في أذهاننا تلك النظريات التي أشار إليها الشهرستاني من الحلولية، والتناسخية وغيرهما. ونضيف إلى ذلك ما هو معروف، تاريخياً، من أن العرب كانوا قبل ظهور الإسلام قد تأثروا ـ وان بشكل غامض وغير منظم ـ بأفكار الهند وفلسفتها. والأفكار التي كانت منتشرة في المدارس

الساسانية (الفارسية) في بلاد ما بين النهرين، عن طريق المجاورة والتبادل التجاري الذي كانت شبه جزيرة العرب شريانه الحيوي الأول تقريباً أيام الجاهلية. وها هوذا اليعقوبي، يؤكد هذا الواقع حين يعرض أديان عرب الجاهلية، فيذكر منها «الثنوية»، أي الديانة الفارسية القديمة التي تقول بثنائية الألوهة. وذلك هو مذهب المانوية القائل بألوهية الخير والشر. ويرى اليعقوبي أن حجراً بن عمرو الكندي كان من أهل هذا المذهب في الجاهلية[1].

أما في العهد الاسلامي، فان أمامنا كثيراً من الشواهد التاريخية على ما كان للنظريات المتقدمة الذكر من جذور متحركة ونامية في أصول الفكر العربي - الاسلامي منذ الوقت المبكر الذي نتحدث عنه في هذا الفصل. أي منذ القرن السابع وأوائل القرن الثامن للميلاد. ويهمنا أن نذكر هذا الشاهد القوي الدلالة الذي يعرضه ابن أبي الحديد في شرح «نهج البلاغة». فقد حاول شارح «النهج» أن يفسر ظاهرة شيوع نظريات المتطرفين من فرق الشيعة في العراق وايران أكثر منه في غيرهما، فذهب في تفسيره لها مذهباً لا يخلو من منهجية من حيث محاولة ربطه الظاهرة بظروفها الواقعية الموضوعية. إذ يقول:

«.. ومما يتضح لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن هؤلاء من العراق وسكان الكوفة. وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل البديعة[2]. وأهل هذا الاقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد وشبه معترضة في المذاهب. وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل: ماني وديصان ومزدك وغيرهم. وليست طينة الحجاز هذه الطينة. ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان والغالب على أهل الحجاز الجفاء والعجرفة وخشونة الطبع. ومن سكن المدن منهم كأهل مكة والمدينة

---

(1) اليعقوبي، جـ1، ص 214.
(2) البديعة هنا بمعنى البدعة.

والطائف فطباعهم قريبة من طباع أهل البادية بالمجاورة، ولم يكن فيهم ـ من قبل ـ حكيم ولا فيلسوف ولا صاحب نظر وجدل، ولا موقع شبهة، ولا مبتدع نحلة. ولهذا نجد مقالة الغلاة طارئة وناشئة من حيث سكن «علي» بالعراق والكوفة لا في أيام مقامه بالمدينة وهي أكثر عمره»[1].

فائدة هذا النص أنه يرجع بنشأة التطرف والغلو في النظرية الشيعية إلى موطنها التاريخي وظروفها الحضارية. فإن ابن أبي الحديد حين عقد تلك المقارنة بين الحجاز والعراق، وذكر الفروق بينهما، إنما قصد الكشف عن أثر الظروف البدوية في الحجاز وأثر الظروف الحضرية في العراق، المستمدة من تاريخ هذا القطر قديماً ومن علاقته بحضارة الفرس في عصر ما قبل الفتح العربي ـ الإسلامي. وإذا فسرنا ذلك بلغتنا المعاصرة كان معناه أن أذهان أهل العراق كانت مؤهلة للأخذ بالفكر الميتافيزيقي المركب إلى حد، وكانت أذهان أهل الحجاز أبعد عن تقبل الفكر الأكثر تعقيداً وتركيباً. هذا ما قصد إليه ابن أبي الحديد في الأغلب. لكن، بالرغم من موافقتنا على الطريقة في التفسير، لا نوافق على مضمون هذا التفسير، لأن النظرية المتطرفة لبعض فرق الشيعة إذا كانت قد بدأت في الكوفة فإنها سرعان ما انتشرت في «المدينة»، ثم في كثير من مناطق الجزيرة، وفي اليمن خصوصاً. إضافة إلى أن الأفكار الفلسفية الهندية والفارسية كانت لها ظلال في الجزيرة حتى في أيام الجاهلية، كما رأينا سابقاً.

5 ـ نظرية الكيسانية

يطلق اسم «الكيسانية» على أول فرقة مغالية (متطرفة) من فرق غلاة الشيعة. وهذا الإسم يعني نسبة «الكيسانية» إلى مولى لعلي بن أبي طالب اسمه «كيسان»، كان تلميذاً بعد علي لولده محمد بن الحنفية. وأصحاب كيسان هم من الموالي أيضاً، وهم الذين قالوا بإمامة محمد بن الحنفية منتقلة إليه من ابن أخيه علي بن الحسين زين العابدين.

---

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 2/ 3، جـ7، ص 176 ـ 177.

أما النظرية التي انتهت إليها هذه الطائفة بعد قليل من الزمن، فقد ابتعدت كثيراً عن أصول التشيع الأولى، إذ بالغت في اضفاء الصفات الخارجة عن حدود طبيعة البشر على شخص محمد بن الحنفية، فنسبت إليه العلم الغيبي بما كان وما سيكون، وقالت بأن الدين هو طاعة رجل يحيط بالعلوم كلها ويعرف أسرار التأويل والأسرار الباطنية الخفية[1]. ثم قالت بخلود ابن الحنفية ورجعته إلى عالم الأرض بعد مماته.

ويلفت الانتباه من أمر هذه الطائفة ظاهرتان جديرتان بتعميق النظر فيهما:

الظاهرة الأولى، ظهور عقيدتهما، لا سيما عقيدة الخلود والرجعة، على ايدي «موالي» الكوفة بالدرجة الأولى. فإنه - بالإضافة إلى نسبتها لـ «كيسان»، وهو من الموالي كما تقدم - برز بعده أصحاب أبي عمرة الذي قتل في ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي ضد الأمويين قاتلي الحسين بن علي. وأصحابه هؤلاء من موالي الكوفة أنفسهم. أي من هذه الفئة المعدودة يومئذ في أسفل القاعدة البشرية للمجتمع الأموي. وهؤلاء بالذات - أي أصحاب أبي عمرة - أول من قال برجعة ابن الحنفية بعد مقتل صاحبهم أبي عمرة. والأمر الذي يلفت النظر هنا أنهم قالوا بذلك بعد أن كان أمامهم ابن الحنفية قد هادن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي، وكاتبه، ثم بايعه بالخلافة. وكان من قبل قد بايع يزيد بن معاوية. ولكن، بالرغم من أنهم غضبوا لمهادنته الأمويين الذين قاتلوهم تحت راية المختار الثقفي، (وكان المختار هذا قد جعل مكانتهم الاجتماعية في مستوى العرب دون تمييز) وبالرغم من أنهم وجدوا في تلك المهادنة تخلياً من إمامهم ابن الحنفية عن قضيتهم وقضيته هو وأهل بيته - بالرغم من كل ذلك، لم يتخلوا هم عن عقيدتهم فيه، بل ازدادوا غلواً. فاعتقدوا أنه أذنب بذلك. فعاقبه الله بأن غيّبه في غار مظلم من جبل رضوى. وقبل غيبته جعل أمر الإمامة إلى ابنه أبي هاشم، فأصبح هذا عندهم الإمام الصامت بعد غيبة الامام الناطق (ابن الحنفية)، ثم لم يوص أبو هاشم لأحد بعده بالأمامة، لأن الله

---

(1) الشهرستاني، الملل، ص 109، طبعة ليبزغ، 1923.

سيعيد الإمامة إلى محمد بن الحنفية عند رجعته حين تنتهي مدة عقوبته. وهم يقولون بهذا الصدد ـ كما يروي أبو خلف القمي ـ إنهم «لا يعرفون حجة من غيرة، ولا حقاً من شبهة، ولا يقيناً من خبرة. حتى يبعث الله الإمام العالم، محمداً المكنى بأبي القاسم (ابن الحنفية نفسه)، على رغم الراغم، والدهر المتفاقم، فيملك الأرض جميعاً، ويقطعها من حماية قطعاً»[1].

ماذا يمكن أن نستنتج من قصة هؤلاء الموالي ومن عقيدتهم هذه؟

إن عناصر القصة كلها وما ارتبط بها من عقيدة الرجعة يمكن أن تسمح لنا باستنتاج مسألة مهمة. هي أن موالي الكوفة أصحاب كيسان وأصحاب أبي عمرة، حين انخراطهم في ثورة المختار الذي الغى فكرة انحطاط منزلتهم الاجتماعية عن منزلة العرب، وأقر فكرة المساواة بينهم وبين العرب، كانوا يقاتلون في ظاهر الأمر دفاعاً عن حق أبناء علي بالإمامة، ولكن هذا الأمر الظاهر كان ـ في الواقع ـ تعبيراً عن وعي اجتماعي خفي يدعوهم ـ من حيث لا يدركون ادراكاً مباشراً ـ إلى الدفاع عن قضيتهم هم، بوصف كونهم فئة مضطهدة محتقرة يحتملون أنواع الاضطهاد والاحتقار في دولة بني أمية، وفي ظل العصبية العربية التي استغلها تجار الكوفة وأغنياؤها المنحدرون من اسلافهم الأقربين تجار مكة وأغنيائها قبل الإسلام.

لقد وجد هؤلاء الموالي في أبناء علي وأنصارهم، وفي طبيعة المعارضة للحكم الأموي التي يحمل رايتها حزب العلويين ـ وجدوا في ذلك خشبة الانقاذ لهم مما يعانون من اضطهاد واحتقار. وقد عزز المختار هذا الأمل في وعيهم الاجتماعي الخفي الذي ظهر في شكله الغيبي، حين تبعوا دعوة صاحبهم «كيسان»، ثم صاحبهم «أبي عمرة» إلى إمامة ابن الحنفية.

غير أن صدمة من اليأس أصابتهم، بعد ذلك، في قضيتهم الكامنة وراء ايمانهم بالدعوة «الكيسانية»، ووراء اندفاعهم إلى القتال في سبيل هذه

---

(1) أبو خلف القمي (300هـ)، كتاب المقالات والفرق، ص 22 ـ 23.

الدعوة. فقد رأوا أولاً قيادتهم العسكرية تنهار بمصرع المختار نفسه. ثم مصرع أبي عمرة. ورأوا ثانياً قيادتهم الروحية تتخلى عن القضية بمهادنة أمامهم ابن الحنفية لصاحب الحكم الأموي عبد الملك بن مروان. وبذلك كله رأوا الأمل القائم في كهف من كهوف وعيهم الاجتماعي الغامض يهتز ويتضعضع ويكاد ينسحق تحت وطأة هاتين الصدمتين. وهنا رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق، فآل إلى نفق روحي غيبي ينسرب فيه هرباً من مطاردة الشعور باليأس القاتل. وكان الاعتقاد بالرجعة، رجعة ابن الحنفية ـ متطهراً من خطيئة المهادنة للأمويين الظالمين ـ هو ذلك النفق الروحي الغيبي الذي لجأ إليه موالي الكوفة الكيسانية. اليسوا يجدون في نفقهم هذا عزاء عما يلقون من الاضطهاد الأموي واحتقار عرب الكوفة من تجار وملاكين وحاكمين مسيطرين على أقواتهم وأبدانهم وإنسانيتهم؟ أليس من أطيب العزاء لهم أن يكونوا موعودين بأن سوف «يبعث الله الإمام العالم، محمداً المكنى بأبي القاسم، على رغم الراغم والدهر المتفاقم، فيملك الأرض جميعاً، ويقطعها من حماية قطعاً»؟.

أما الظاهرة الثانية من الظاهرتين اللتين تثيران الاهتمام في حركة الكيسانية، فهي ما يلفت الطبري نظرنا إليه، بقوله: «ان هند بنت المتكلفة الناعطية[1] كان يجتمع إليها كل غال (متطرف) من الشيعة، فيتحدث في بيتها وفي بيت ليلى بنت قمامة المزنية»[2]، فان الطبري يشير هنا إلى هذه الفرقة ذاتها (الكيسانية) من فرق الشيعة الغلاة. ذلك لأن هاتين المرأتين معروفتان تاريخياً بتأثرهما بالعقيدة الكيسانية، ثم بتأثيرهما على بعض نساء الكوفة وعلى فريق من رجالها الذين برزوا دعاة للكيسانية أمثال عبدالله بن نوف الذي يخبرنا الطبري نفسه أنه ـ أي ابن نوف ـ خرج من بيت هند الناعطية حين خرج لقتال مصعب بن الزبير[3]. وقد وصف الجاحظ هاتين المرأتين بكونهما «من النساك والزهاد»[4].

---

(1) الناعطية: نسبة إلى «ناعط»، وهو حصن على قمة جبل في اليمن.
(2) الطبري، جـ7، ص 153.
(3) المصدر السابق نفسه.
(4) الجاحظ، البيان والتبيين، جـ1، ص 183.

ويبدو لنا أن تأثر نساء الكوفة بالدعوة الكيسانية نشأ أول الأمر عن تأثر عاطفي بمصرع الحسين بن علي وأهل بيته في كربلاء. ثم لما اقترنت حركة الثأر لدم الحسين، بعد قليل من الزمن، بحركة الموالي الكيسانية، تحول هذا التأثر العاطفي إلى العقيدة التي ارتبطت بشخص محمد بن الحنفية بن علي، وأخي الحسين شهيد كربلاء.

ذلك مجمل الصورة عن الكيسانية من حيث هي أول فرقة شيعية ظهرت بالغلو والتطرف. وكنا اجملنا قبلها صورة عن الشيعة المعتدلة الأكثر إصالة في التشيع. أما الفرق الأخرى فقد ظهر معظمها في زمن متأخر عن الزمن الذي نبحث الآن في إطاره.

6 ـ مسألة المعرفة عند الشيعة

لعلنا فيما عرضناه حتى الآن من نظرية الشيعة، معتدلين ومتطرفين، في مسألة الإمامة قد أتيح لنا، في ضوئه، أن نكتشف بسهولة طبيعة مسألة المعرفة عند مختلف فرقاء الشيعة. فقد يكون واضحاً من قول الشيعة الأمامية، والاثني عشرية خصوصاً، بكون الإمامة حقاً إلّهياً، وكون سلطتها سلطة إلّهية وليست سلطة الأمة، ثم من قولهم بعصمة الإمام واشتراطهم أن يكون الإمام أعلم أهل زمانه اطلاقاً، قد يكون واضحاً من كل ذلك أن المعرفة، معرفة الله واسرار الكون والخليقة والروح، ومعرفة الشريعة التي هي قانون الله للناس، مرجعها النبي في حياته، ثم مرجعهاالإمام بعد النبي. فكل إمام في زمانه هو المرجع لادراك هذه المعرفة. ولا مرجع غيره لأنه المخبر عن النبي، والنبي مخبر عن الوحي الإلّهي. وإذا كان للعقل من حق في هذا المجال فهو حق مقيد بحدود الكشف عما يؤيد المعارف الإلّهية أو يبرهن عليها، وليس له أن يعارضها، لأنه عاجز أن يبلغ مبلغها من ادراك الحقائق الكونية وأسرار الوجود فضلاً عن أسرار ميتافيزيقا الكون والوجود.

وهنا نرى، كما رأينا في القسم الأول من البحث، أن المعرفة مرتبطة بالايمان الديني، تابعة له، وخاضعة لمعطياته لا تستطيع أن تتصرف الا في حدوده. وإذا كان الشيعة المعتدلون قالوا بالاجتهاد بالرأي في مجال التشريع

الاسلامي، ولم يغلقوا باب الاجتهاد قط في تاريخهم كله، ولا يزالون يعملون به، بالرغم من أن المذاهب الفقهية الأربعة الرئيسة لأهل السنة قد أغلقت باب الاجتهاد هذا منذ نحو القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، نقول: إذا كان الشيعة المعتدلون قد عملوا، طوال تاريخهم حتى اليوم، بالاجتهاد في مسائل التشريع الإسلامي، فإن هذا لا يغير شيئاً من طبيعة نظريتهم الإلّهية في المعرفة. لأن هذا الاجتهاد مقيد بالحالات التي لا يوجد فيها نص صريح من القرآن، ولا من النبي، ولا من أحد الأئمة الاثني عشر، ثم لا يوجد فيها كذلك اجماع من علمائهم. وهذا الاجماع يعني ـ إذا وجد ـ أن رأي الإمام المعصوم الثاني عشر محمد بن الحسن الغائب المنتظر، موجود بين الآراء التي تحقق بها الاجماع. ففي هذه الحالات ـ حين لا دليل من الكتاب (القرآن)، ولا من الحديث، ولا من الاجماع ـ يأتي دور «الدليل الرابع»: العقل. وهذا الدليل الأخير يعتمد على المرتكزات العقلية التي تقررها المبادىء الأولية للعقل الجماعي العام، وهي المسماة بالعرف العام. وهذه المبادىء نظمها علماء الشريعة الإسلامية (الفقهاء) تنظيماً عقلانياً جعل منها علماً خاصاً مستقلاً سمي بعلم «أصول الفقه». وليس هذا العلم مختصاً بالشيعة، فهو معتمد أيضاً عند فقهاء السنة مع اختلاف جزئي. ينحصر هذا الخلاف في أن ما هو عند الشيعة دليل العقل يقابله عند السنة دليل القياس.

7 ـ علم أصول الفقه

لا شك أن علم «أصول الفقه» قد أدى دوره في مسألة المعرفة على نحو عقلاني متميز، معتمداً المبادىء الأولية للعقل الاجماعي بالأقل. فإنه بهذا النحو من العقلانية نظم حركة التشريع الاسلامي وفق قواعد وأصول لها ميزة العلم، وأتاح للشريعة الاسلامية أن تدخل في سياق التطور الذي كان ينتظم كل جوانب النشاط الاجتماعي للمجتمع العربي ـ الإسلامي خلال عصر ازدهاره التاريخي المعروف. وقد تميز علم أصول الفقه كذلك بالخروج على شكلية المنطق الأرسطي من حيث ان استنتاجاته تنطلق من

الواقعات الجزئية الحية لا من العمليات الذهنية التجريدية والافتراضية.

لكن طبيعة مسألة المعرفة، التي حصرت المعرفة الايمانية والشرعية بالمصدر الإلّهي، قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الأمور التشريعية، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الأمور عملية محدودة جداً، وأنشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر الشديد من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها مع تطور الحياة وتجددها. وقد حاول المعتزلة محاولة جريئة حين فسحوا للعقل أن يكون أكثر حرية في هذا المجال، فقالوا مثلاً بمبدأ الاستصحاب العقلي، بمعنى أنه يجوز للعقل أن يحكم في بعض الأشياء مستقلاً، وأن يبقى حكمه قائماً في أجزاء لاحقة من الزمن استصحاباً للأجزاء الزمنية السابقة (أي استمراراً) إلى أن يأتي الدليل السمعي(أي النص المنقول بالسماع عن المصدر الإلّهي). ولكن المذاهب المخالفة للمعتزلة عارضت هذه المحاولة. فنحن نرى، مثلاً، القاضي أبا الطيب يقول، بعد أن يذكر قانون الاستصحاب العقلي عند المعتزلة: «.. وهذا لا خلاف فيه بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به، لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات»[1]. إن الكلام في موضوع «أصول الفقه» ينطبق على السنة والشيعة بدرجة واحدة. غير أنه، رغم الأساس العقلاني لهذا العلم، ينبغي رؤية كون المبادىء العقلية التي يرجع إليها في عملية استنباط الأحكام الشرعية لا تتجاوز حدود المرتكزات الأولية في العقل الاجتماعي العام. فهي لم تبلغ منزلة المبادىء العقلية المركبة التي لها صفة المفاهيم بمعناها الفلسفي، والتي تفسح للعقل مجال التفكير بنوع من الاستقلالية والابداع. ولعل الاختلاط الذي حدث، في عصر المتكلمين المتأخرين، بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، هو الذي حمل مصطفى عبد الرازق أن يجعل «الفلسفة الاسلامية» شاملة علم أصول الفقه. وهذا واضح من الحجة التي أخذ بها تدليلاً على كون هذا العلم جزءاً من «الفلسفة الاسلامية». وحجته هذه أن «مباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي

---

(1) راجع مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 156.

يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام. بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها «مبادىء كلامية» هي من مباحث علم الكلام»[1].

والواقع أن هذه الظاهرة التي يشير إليها عبد الرازق، أي ظاهرة التشابك بين العلمين، لا تكفي حجة على صحة وضع علم أصول الفقه في سلك «الفلسفة الاسلامية» الا إذا توسعنا في مفهوم الفلسفة وفي موضوعها إلى الحد الذي كان عليه القدماء حين كانت الفلسفة «علم العلوم» . فإن التشابك هذا كان ظاهرة عامة لا يختص بها علم أصول الفقه، بل نستطيع أن نراها واضحة في مختلف العلوم العربية والإسلامية إبان ازدهار علم الكلام والمنطق.. حتى علم النحو العربي دخلته عناصر كلامية ومنطقية تظهر في طريقة التعليل لكثير من قواعده، في حين أن قواعد النحو لا تحتاج إلى تعليل ما دامت لا تخرج عن كونها تسجيلاً وتنظيماً لما يستخلص من تتبع لغة التعبير وأسلوبه وطريقة تركيبه والتغيرات الصوتية التي تحدث فيه عند اختلاف المعاني واختلاف الأغراض التعبيرية. فهل يصح أن نسلك علم النحو في الفلسفة لمجرد أن نرى أهل هذا العلم في الماضي يستخدمون التعليلات الكلامية في شرح قواعده وضوابطه؟

نقول ذلك دون أن ننكر أن علم أصول الفقه ـ كما قلنا سابقاً ـ يتميز بمنهجية عقلانية عالية، ولكنه يبقى في حدود منطقه الأصولي المرتبط بمفاهيم التشريع الاسلامي بما لهذه المفاهيم من علاقة بالمصدر الإلّهي للمعرفة. ولكن، علينا أن نعترف بأن ظاهرة التشابك بين مختلف فروع الثقافة العربية في ذلك العصر، وبين البحوث الكلامية العقلية، كانت بذاتها ظاهرة ايجابية تحمل في أعماقها احدى خصائص الفكر العربي القائمة على وحدة جوانب الفكر، دون التفريق بين الجانب التأملي والجانب المرتبط غالباً بالتجربة والممارسة.

---

(1) المصدر السابق.

جـ ـ الخوارج: لا ايمان دون عمل

1 ـ نشأتهم، واسمهم

ترتبط نشأة الخوارج ـ كما ذكرنا من قبل ـ بمسألة الخلاف الذي نشب بين علي بن أبي طالب ومعاوية بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان، والذي تحول إلى نزاع مسلح في معركة صفين، إذ انتهت هذه الحرب بخدعة التحكيم المعروفة، وانحسرت عن خلع أحد الحكمين (أبي موسى الأشعري) صاحبه علياً بن أبي طالب واقرار الحكم الثاني (عمرو بن العاص) صاحبه معاوية على تولي الخلافة. «وكان من أمر الحكمين: أن الخوارج حملوه ـ أي علياً ـ على التحكيم أولاً. وكان يريد أن يبعث عبدالله بن عباس... فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا هو منك. وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكم بكتاب الله.. فجرى الأمر على خلاف ما رضي به. فلما لم يرض (علي) بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا: لم حكمت الرجال. لا حكم الا لله»[1].

هكذا يلخص الشهرستاني نشأة الخوارج ويفسر تسميتهم بـ «الخوارج»، فان «كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً[2].

2 ـ أساس نظريتهم

كان أول شعار أعلنه الخوارج بعد حادث «التحكيم»، هو قولهم: الحكم لله لا للرجال». وهذا كان أول عنصر يبرز أساساً للعناصر الأخرى التي ستتكون منها نظريتهم. «الحق حق الله»، فليس لأحد إذن أن يتصرف به،

---

(1) و(2) الشهرستاني، الملل، جـ1، ص 114 ـ 115.

أو يجعل أحداً من الرجال حكماً يحكم به على هواه. هذا هو أساس نظرية الخوارج. وقد بنوا على هذا الأساس ذاته كل موقف نظري وعملي اتخذوه، منذ انفصالهم عن جيش علي في «صفين» تجاه كل فريق ومذهب في الاسلام. وتحت راية هذا الشعار ذهبوا إلى «النهروان» يقاتلون علياً بالسيف.

تطبيقاً لهذا المبدأ الأساس قالوا إنه ليس لنبي إذا وضع لأمته أمراً ان ينكص على عقبيه. وما دام علي قد قبل التحكيم في حق وضعه النبي فهو إذن قد نكص على عقبيه. ولقد جادلهم علي في هذا الأمر، لكن لم يصغوا إلى حجته. وحكموا بكفره هو وعثمان ومعاوية وكل من شارك في حرب الجمل وكل من رضي بالتحكيم في صفين، وأعلنوا توبتهم عن خطيئتهم إذ رضوا بالتحكيم، ورفعوا شعار القتال لكل «كافر». بالرغم من انهزامهم في معركة «النهروان» أمام جيش علي، لم ينثنوا عن القتال. ولم يتورعوا أن يعهدوا إلى رجلين منهم أن يقتل احدهما علياً بن أبي طالب وأن يقتل الآخر معاوية، فنجح أولهما (عبد الرحمن بن ملجم). واخفق الثاني[*]. ولما فرغوا من أمر علي انصرفوا لمحاربة الأمويين[1].

على ماذا استند الخوارج إذ قالوا بكفر علي ومعاوية، وبوجوب قتالهما؟

هنا يبرز العنصر الثاني من عناصر نظريتهم، وهو أيضاً يقع في الأساس من هذه النظرية. هو مفهومهم للايمان. فقد تفردوا في تفسيرهم الايمان، دون سائر المسلمين. فقد كان الايمان، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولاً الاعتقاد الداخلي، ثم الاقرار به نطقاً باللسان. لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصراً آخر، هو العمل الخارجي العضوي. فليس يكفي ان يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمناً، بل لا بد أن يتطابق الاعتقاد والعمل. ومهما يكن الاعتقاد صادقاً وراسخاً، فصاحبه ليس مؤمناً حتى

---

(1) التفاصيل في الطبري، جـ6، ص40 وما بعدها. والكامل للمبرد، ص 544.

(*) يقول بعض المؤرخين انهم كلّفوا رجلاً ثالثاً بقتل عمرو بن العاص، ولكنه قتل صاحب شرطته خطأً ونجا عمرو.

يكتمل له عنصر العمل المطابق لهذا الاعتقاد. فكل إنسان هو عندهم: إما مؤمن، وإما كافر، وليس هناك حالة ثالثة. بهذا يصل منطق الخوارج إلى نهايته الحتمية: من لم يعمل وفق اعتقاده، فهو كمن يخالف اعتقاده، وكمن لا اعتقاد صحيحاً له: **كافر**..

انسياقاً مع هذا المنطق حكم الخوارج على أنفسهم بوجوب **الجهاد**. أي العمل وفق اعتقادهم، والا فليسوا بمؤمنين، أي هم كافرون.. وهكذا انساقوا مع هذا المنطق أيضاً في قتالهم كل من يعتقدون فيه الخروج على مفهوم الايمان هذا. وذلك ينطبق على معاوية بحكم كونه خرج على خليفة المسلمين علي بن أبي طالب قبل قبوله التحكيم.

وينطبق ذلك أيضاً على سائر خلفاء بني أمية وكل من يعمل تحت أمرتهم من الحكام والولاة والموظفين والدعاة لهم لمخالفتهم جميعاً، مخالفة عملية، مضمون عهد النبي إلى علي بالخلافة، الذي هو «**حق الله، لا حق الرجال**». ثم طبقوه على الخلفاء العباسيين وقد أدى هذا المنطق نفسه إلى القول بأن **مرتكب الكبيرة**، كالقتل مثلاً، **كافر**.

من هنا، كان تاريخ الخوارج دموياً يأخذ بالعنف، ولا يقبل المهادنة ولا المصالحة مع أي من مخالفيهم نظرياً أو عملياً.

«**التلازم بين النظرية والتطبيق**»: ذلك هو قوام مذهب الخوارج. وربما كان لهذه النظرة وجهها **الايجابي** مبدئياً. ولكنهم بالغوا بها كثيراً، حتى أوغلوا بسفك الدماء، وخرجوا بذلك عن خط **الغاية**، واستعبدتهم الوسيلة، فلم يروا غيرها، احتجبت عنهم الرؤية الحقيقية، رؤية ما هو أبعد وأولى من الوسيلة. ثم أنهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد أوحد، هو العنف الدموي. وهذا خطأ آخر وقع به الخوارج وأصروا عليه حتى استعبدهم أيضاً، وحجب أو كاد يحجب عن كثير من الباحثين رؤية ما تضمنته نظريتهم والمبادىء الايجابية التي قامت عليها أو التي أضافوها إلى النظرية خلال حركتهم. وهذه المبادىء ذاتها هي التي وجدت استجابة لها عند معاصري حركتهم في أوائل ظهورها على مسرح الأحداث.

3 ـ مبادىء «ديمقراطية»

لقد خالف الخوارج كلاً من الشيعة والسنة في مسألة الخلافة. فهم بالرغم من أن حجتهم الأولى للخروج من صفوف «علي» كانت تقوم على أن «حق الله» مع «علي» نفسه، وأن علياً خالف هذا الحق حين رضي بالتحكيم، تغيرت بعد ذلك نظرتهم في هذه المسألة، فأصبحوا يقولون بعدم حصر الخلافة في علي وأولاده كما يرى الشيعة، وبعدم حصرها في قريش كما يرى أهل السنة، قائلين بأنه يصح أن يكون الخليفة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام، بل يصح حتى أن يكون عبداً حبشياً. إن الخلافة للأمة، والأمة فوق الخليفة. ولذا وجب عندهم أن تنتخب الأمة كل من تراه جديراً بمنصب الخلافة لرعاية مصالحها، ومن حق الأمة حين يخرج الخليفة عن خطة هذه الرعاية لا أن تعزله وحسب، بل أن تقتله كذلك. ثم قالوا إن الإمامة (الخلافة) ليست ركناً من أركان الدين، خلافاً لرأي الشيعة.

هذا واحد من مبادىء الخوارج يمكن أن نرى فيه، جانباً يستحق العناية بالنسبة لمجتمعهم وعصرهم.

يضاف إلى هذا المبدأ الايجابي للخوارج، موقف لهم ايجابي هو أيضاً يستدعي العناية. فقد وقفوا أحياناً كثيرة مؤيدين حق البسطاء ضد سلطات القمع، كما فعلوا في العراق أيام ولاية الحجاج هناك باسم الأمويين، إذ شاركوا ـ مثلاً ـ في انتفاضة الفلاحين بالبصرة على الحجاج نفسه[1]، وقد وجد الخوارج انصاراً لهم في المدن بعد أن هرب إليها من الريف الفلاحون تخلصاً من جباة الدولة، وبعد أن تسامع كادحو المدن أن الخوارج يقفون بجانب المظلومين من أهل الريف[2].

غير أن المسألة هنا ليست مجردة كذلك. فإنه بالرغم من التأييد الذي

---

(1) و(2) يسرد الطبري الأحداث المتعلقة بهذا الموقف على نحو متحيز لاعداء الخوارج ومشوّه لموقفهم (راجع تاريخه، جـ7، ص 214 ـ 215).

كان يناله الخوارج من الفئات المظلومة في الريف أو في المدن، كان كثير من هذه الفئات نفسها ينفر أكثر الأحيان من أسلوب العنف والارهاب الدموي، الذي اتبعه الخوارج.

ونضيف موقفاً ايجابياً آخر للخوارج، هو موقف التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين ومن غير العرب. أي أنهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الأخرى وضد الأقوام الآخرين. لذا كان التعامل بينهم قائماً على المساواة دون تمييز يرجع إلى اعتبار الدم والنسب أو اعتبار الجنس والدين[1]، رغم تشددهم المذهبي المعروف. وهذا تناقض يلفت النظر. وقد يرجع تحررهم ذاك إلى سببين: **أولهما**، أن الروابط التي جمعتهم كحركة قد تركزت بعد مقتل علي بن أبي طالب في نقطة واحدة هي الموقف المعادي للسلطة الأموية. وكانت هذه النقطة مركز جذب لديهم تجتذب الأنصار من غير نظر إلى عصبيات تقسيمية لحركتهم. **وثانيهما**، أن حركة الخوارج جمعت منذ البداءة أفراداً من قبائل عدة، ولم يكن تنظيمهم يثير رواسب الحساسيات القبلية بشأن الرئاسة[2].

على أن كل ما كسبه الخوارج من تأييد الفئات المستضعفة بين المسلمين وغير المسلمين كان محصوراً في العراق وبعض مناطق ايران. أما بلاد الشام فقد كانت سيطرة الأمويين عليها إلى جانب سيطرة الاقطاعيين وكبار التجار والأغنياء المحليين ونفوذ القبائل الكلبية، عاملاً مؤثراً في عدم امكان الخوارج ايجاد قاعدة اجتماعية لهم في تلك البلاد. بل كان الأمر على العكس. إذ استعمل الأمويون سكان بلاد الشام لمحاربة الخوارج في كل من العراق وايران، كما استعملوهم لمحاربة الشيعة هناك كذلك.

---

(1) في الكامل للمبرد، ص 57، ان «رجالاً من المجوس أسلموا ولحقوا بالخوارج ففرضوا لكل واحد منهم خمس مائة».

(2) راجع ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ1، ص 327.

4 ـ الخوارج والحجاج

حين تولى عبد الملك بن مروان عرش الدولة الأموية، كانت هذه الدولة تواجه خطرين كبيرين: خطر الخوارج في العراق، وخطر عبدالله بن الزبير في مكة بالحجاز. ولكن عبد الملك قرر أن يضرب حركة ابن الزبير أولاً، لكي يتفرغ ـ من بعد ـ لخطر الخوارج. وهكذا فعل. فهو ما أن قضى على ابن الزبير واقتلع جذور حركته، حتى انصرف للخطر الآخر يعالجه بالبطش والارهاب، أي بسلاح الخوارج نفسه. ولكن بطشه وارهابه تجاوزا حدود الخوارج إلى نطاق شمل شعب العراق، ولا سيما الفلاحين والمستضعفين.

كان يحكم العراق باسم الأمويين، قبل ذلك، حاكم يميل إلى ابن الزبير ويعطف على موقف كل من الخوارج والشيعة تجاه الأمويين، وهذا ما دفع عبد الملك أن يختار للعراق حاكماً شديد البطش قوي الارتباط بالأمويين بحيث لا تؤثر عليه بيئة العراق الموزعة الميول حينذاك بين الشيعة والخوارج وابن الزبير، ولا سيما عاصمة العراق في ذلك العهد: الكوفة.

كان الحجاج هو ذلك الرجل الذي اختاره عبدالملك لهذه المهمة الخطيرة. لأن الحجاج أموي النزعة أولاً، ولأنه ثانياً قوي الشخصية، جريء في ضرب الخصوم بالقوة، ولأنه ثالثاً خطيب ساحر العبارة يعرف كيف يتلاعب بنفوس سامعيه بلغة البأس والارهاب. بدأ الحجاج إقامته في الكوفة حاضرة العراق الأولى يومئذ، ومركز «الثورة المضادة» للأمويين من مختلف الفرق والمذاهب فضلاً عن كونها منبت الحركة الفكرية ومبعث كل صراع «ايديولوجي» بين الأحزاب السياسية.

استطاع الحجاج، في البدء، أن يدخل الرعب في نفوس الكوفيين، إذ جمع زعماءهم في مسجد الكوفة التاريخي، فخطبهم بلهجة القوة والتهديد، فكان من تأثير خطبته الأولى، المشهورة في تاريخ العراق الأدبي والسياسي لذلك العهد، ان لم يجرؤ أحد من الحاضرين على إجابته بغير الصمت العميق. ولكن تأثير الخطبة لم يستمر طويلاً. فقد نشطت المعارضة

السياسية، من الشيعة والخوارج، نشاطاً لم يستطع ارهاب الحجاج أن يقضي عليه وهو في الكوفة. فقد أقلقت مكانه فيها انتفاضات الخوارج، حتى اضطر أن يجعل إقامته في مكان آخر على دجلة في جنوب العراق يصلح قاعدة استراتيجية له في مقاومة أحزاب المعارضة. وهناك أسس المدينة التي يقترن اسمها بتاريخه الارهابي، مدينة واسط».

لقد بسط الحجاج على العراقيين سيف البطش والارهاب طوال عشرين سنة، وحين مات كان في سجون العراق من المعارضين خمسون ألفاً من الرجال وثلاثون ألفاً من النساء، كما يقدر المؤرخون العرب.

كانت استراتيجية الحجاج أن يأخذ أهل العراق جميعاً بالارهاب الدموي دون تمييز. فقد كان حكمه أشبه بما نسميه في عصرنا بالحكم العرفي، أو نظام الطوارىء. فكل مواطن هناك مذنب حتى تثبت براءته، ولكن لم تكن تثبت براءة أحد قط وكان الاعدام هو العقاب المفضل عند الحجاج، حتى قيل إن عدد الجلادين لم يكن يكفي لاعدام العدد الكثير من الناس، وإذا أخذنا باحصاء المؤرخين العرب فان عدد الذين أعدموا في عهد الحجاج بالعراق نحو مئة وثلاثين ألف نسمة.

كان الفلاحون والمشتغلون في الزراعة في الأرياف العراقية والفقراء والكادحون الحرفيون في المدن هم أكثر من أصابهم الاضطهاد في عهد الحجاج. فقد ارهقهم بالضرائب التعسفية، وبأعمال السخرة وبالاعتقالات والتجويع. كان الفلاحون يتركون الأرض هاربين إلى المدن، فيلاحقهم الاضطهاد حتى في المدن. والذين يبقون في الأرض كان يرغمهم على العمل في اصلاح وسائل الري ويمنعهم من بيع مواشيهم حين يضطرون لبيعها كي يدفعوا الضرائب ويسدوا حاجتهم للعيش الضروري.

صحيح أن الحجاج عمل كثيراً لتوسيع الأراضي الزراعية، ولتحسين وسائل الري في العراق، ولكن اضطهاده الفلاحين منع تحقيق الهدف من هذه الأعمال الإصلاحية، فلم تستثمر الأرض استثماراً يلبي ـ بالأقل ـ حاجة الدولة من موارد الضرائب الزراعية، وبذلك عرقل تطور القوى

المنتجة، بل هددها بالانهيار[1].

من هنا كانت انتفاضات الفلاحين على حكم الحجاج، وكانت دعوة الخوارج لقتال الأمويين تلقى استجابة واسعة لديهم، حتى استطاع الخوارج أن يقودوا بعض تلك الانتفاضات. غير أن أعمال العنف الدموي خنقت كل انتفاضة قامت في عهد الحجاج، كما أضعفت شأن الخوارج، حتى لم يستطيعوا ـ بعد ـ أن يستجمعوا قواهم، ولا أن ينشروا دعوتهم، فلم يبق منهم بعد الحجاج سوى فلول ضعيفة، ثم انقسموا فرقاً عدة فازدادوا بذلك ضعفاً على ضعف.

5 ـ الحرب النظرية للخوارج

لم يكن بطش الحجاج بالخوارج هو وحده سبب اضعافهم ومنع انتشار نظريتهم «الايمانية». فقد حوربوا نظرياً، بقدر ما حوربوا بسيف الحجاج والأمويين. لقد واجهوا الحربين معاً: الحرب الجسدية، والحرب النظرية، بقوة. كان الشيعة خصومهم الالداء أول الأمر، وظهر من بين الشيعة الحسن بن الحنفية، وهو أحد أبناء محمد بن الحنفية. أي أحد أحفاد علي بن أبي طالب الذي قاتله الخوارج، كما عرفنا، تحت شعارهم القائل: «الحكم لله لا لعلي». ظهر الحسن بن الحنفية هذا رافعاً في وجه الخوارج نظرية تعارض نظريتهم في «الايمان». فإذا كانوا هم يرون أن المعصية تبطل الايمان فيصبح مرتكب المعصية كافراً، لأنه لا ايمان الا بالعمل الموافق للاعتقاد عندهم ـ فقد واجههم الحسن بن الحنفية بالمبدأ القائل إنه لا تضر مع الايمان معصية. ذلك لأنه يرى ـ كما يرى سائر الشيعة ـ أن العمل

---

(1) مصادر هذه المعطيات عن الحجاج كثيرة جداً. ويمكن الرجوع، مثلاً، إلى البلاذري، فتوح البلدان، ص 294، 271، 274، انساب الاشراف، جـ5، ص 373، الطبري، تاريخه، طبع ليدن، جـ2، ص 854 ـ 866 ـ 868 ـ 1213، المقدسي، أحسن التقاسيم، طبع ليدن، 1877، ص 137، المسعودي، مروج الذهب، جـ5، ص 291. الخ..

ليس عنصراً مكوناً لمفهوم الايمان. فمرتكب المعصية أو «الكبيرة» مخالف للشريعة، ولكنه يبقى مؤمناً مادام باقياً على اعتقاده بالمبادىء الأساسية لعقيدة الاسلام. طبعاً إن الحسن بن الحنفية لم يتفرد بنظريته هذه، ولكن المسألة هنا أنه نشط نشاطاً كبيراً في مقاومة نظرية الخوارج، فقد أخذ يرسل الرسائل إلى الناس في مختلف البلدان التي تمتد إليها سلطة العرب والاسلام معلناً شجبه لنظرية الخوارج، داعياً إلى دحضها والأخذ بنظرية سائر المسلمين في التفريق بين الايمان الداخلي والعمل.

وفي أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة (بين القرن السابع والثامن للميلاد) تصدى لحرب الخوارج نظرياً كثير من علماء الشريعة والمتكلمين. ويذكر مؤرخو تلك الفترة بين البارزين من هؤلاء أبا حنيفة النعمان رئيس المذهب السني المعروف بالمذهب الحنفي نسبة إليه (ـ 150هـ ـ 767م). وكان الرأي عند هؤلاء جميعاً أنه لا يجوز الحكم بالكفر على مرتكبي الكبائر ولا الحكم بخلودهم في النار.

6 ـ الجذور السياسية لنظرية الايمان

لقد أخذ الجدل في مسألة تكفير مرتكب الكبائر أو عدم تكفيره، جانباً كبيراً من اهتمام الحركة الفكرية العربية ـ الإسلامية بين القرنين السابع والثامن للميلاد. ومن هذا الجدل ظهرت مفاهيم ونظريات ظلت تمتد وتتبلور ضمن البحوث الفكرية، حتى كان عهد الفلسفة العربية. وقد دخلت هذه المسألة بالذات في صلب النظريات التي تألف منها علم الكلام بعد أن صار علماً. وقد رأينا كيف نشأ الخوارج انطلاقاً من نظريتهم في هذه المسألة بعينها. إذ لم يحاربوا علياً والأمويين الا بناء على الأصل النظري فيها، الذي بمقتضاه حكموا عليهم وعلى غيرهم بالكفر، ثم بوجوب مقاتلتهم. وهناك مواقف الشيعة، ومواقف أخرى لفريق من الصحابة تختلف وتتباين بشأن مرتكب الكبيرة. ومن هنا يتبين أن الجدل في هذه المسألة كان في أصل الانقسام المذهبي ونشوء الفرق المذهبية الأولى.

ماذا يمكن أن نستنتج من انشغال الفكر العربي ـ الإسلامي بهذه المسألة

إلى حد أنها كانت المحور الأول للحركة الفكرية في ذلك الحين؟

إن النظرة الأولية، في ضوء كل ما سبق من البحث، تكفي لرؤية ذلك الواقع محركاً لكل موقف ولكل تفكير في المسألة التي نحن بصددها. **وسنرى أن حركة المعتزلة نفسها نشأت في الأصل من الجدل في موضوع** مرتكب الكبيرة. حتى المنشأ المتأخر للمعتزلة الذي يرجعه معظم مؤرخي هذه الحركة إلى اعتزال واصل بن عطاء لحلقة استاذه الحسن البصري ـ **حتى هذا المنشأ المتأخر سنرى في أساسه ذلك الجدل بين الأستاذ وتلميذه بشأن مرتكب الكبيرة.**

فعلينا، إذن، لكي نتعرف أهمية هذه المسألة، من حيث هي أحدى **المحركات الأولى للنشاط الفكري في أواخر القرن السابع، أن نرجع الى** أول حادث تاريخي احتدم به الصراع السياسي بين الأحزاب احتداماً مخضباً بالدماء. نعني به حادث مصرع عثمان، الخليفة الراشدي الثالث، وانتقال الخلافة بعده ـ بحكم قاعدة الشورى ـ إلى علي بن أبي طالب.

منذ هذا الحادث بالذات بدأت حركة الجدل في مسألة مرتكب الكبيرة. غير أنها لم تتخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الايمان الا عند ظهور الخوارج. فهم أول من حاول «تنظير» المسألة في هذا النطاق. وعند خروج طلحة والزبير لقتال علي بن أبي طالب في «حرب الجمل» كانت حجتهما أن علياً واحد من قتلة عثمان، فتجب محاربته، لأنه قاتل، والقتل احدى الكبائر. إذن، كان يدور في خلد هذين الصاحبيين ما أفصح عنه الخوارج بعد ذلك بشكله النظري. صحيح أن إقدام طلحة والزبير على قتال علي كان موقفاً سياسياً محضاً يدعمه موقف ذاتي تجاه شخص علي نفسه، من حيث هو الكابح الأشد خطراً لمطامحهما السياسية، ولكن لا بد أن نأخذ بالحسبان أن صحابيين في مثل مكانتهما من صحبة النبي، ووصولهما إلى أحد مراكز الزعامة في الحركة الاسلامية، لا يستطيعان محاربة شخص في مثل مكانة علي بن أبي طالب أيضاً إذا لم يكن يسند موقفهما سند من مبادىء الاسلام نفسه يبرر هذا الموقف. وذلك يعني أن التذرع بادعاء أن علياً واحد من قتلة عثمان، وأن القاتل مرتكب لاحدى الكبائر، هو المبرر

لاشعالهما حرب الجمل في حرب علي. والاستنتاج الأخير من كل ذلك، أن مسألة مرتكب الكبيرة دخلت حلبة الصراع السياسي أولاً، ثم تحولت إلى حلبة صراع فكري نظري بعد ذلك.

هكذا الأمر في موقف معاوية من علي. فان مطمحه السياسي الذي مهد له تمهيداً قوياً طوال العشرين سنة التي أقامها حاكماً، في سورية، ما كان يتسنى له أن يسعى لتحقيقه علانية لولا أنه تذرع بالحجة نفسها كذلك، أي باتهام علي بدم عثمان، وأن من يشارك بسفك دم مسلم يعد قاتلاً، أي مرتكباً احدى الكبائر. وذلك يبرر محاربته والخروج على طاعته كخليفة، بل منازعته منصب الخلافة نفسه، كما فعل معاوية آخر الأمر.

وهناك فريق آخر من الصحابة كان لهم موقف سياسي معارض لعلي أيضاً، ولكن أقل حدة من مواقف طلحة والزبير ومعاوية، لأن طموحهم لم يبلغ درجة التطلع إلى نيل منصب الخلافة. ولذلك كان لهم رأي في مسألة مرتكب الكبيرة يعبر عن الموقف السياسي الوسط. نعني بهم سعد بن أبي وقَّاص وعبدالله بن عمر ومحمد ابن مسلمة وأسامة بن زيد وأمثالهم الذين رفضوا أن يقفوا إلى جانب علي في هذا الصراع، ورفضوا في الوقت نفسه أن يحاربوه. وهكذا فعل الأحنف بن قيس في البصرة ومعه ستة آلاف رجل يأتمرون بأمره، وهكذا فعل كذلك بعض الأزديين. لماذا وقف هؤلاء موقف الحياد من «حرب الجمل» مثلاً وهي دائرة على مرأى العين من بعضهم، وعلى مسمع من الآخرين، في حين أن الأمر يعنيهم أن يدخلوا فيه إلى هذا الجانب أو ذاك، بوصف كونهم من زعماء المسلمين أو من قادة الرأي فيهم؟

من المؤكد أن موقفهم السياسي كان وراء ذلك. ولكن، لا يستطيعون أن يظهروا أمام جمهور المسلمين على الحياد عارين من كل حجة الا حجة الموقف السياسي هذا. لأن ذلك موقف ليس غير مقنع لهذا الجمهور وحسب، بل هو ـ مع ذلك ـ يفضح مقاصدهم السياسية أمام هذا الجمهور. ولذا نرى أن مسألة مرتكب الكبيرة موجودة هنا أيضاً. فقد كان هناك ادعاء بأن علياً من قتلة عثمان، أي أن هناك ادعاء بأنه مرتكب

لاحدى الكبائر. ولهم أن يزعموا للجمهور انهم تجاه هذه المسألة مترددون، ليس لهم رأي قاطع لا في صحة الادعاء بأن علياً قاتل، ولا في صوابية القول بأن مرتكب القتل (وهو أحد الكبائر) تجب محاربته بالسلاح، أو يجب قتله. أي أن هؤلاء «الحياديين» كانت حجة الحياد عندهم هي التردد بالرأي في مسألة ارتكاب الكبيرة. والتردد بالرأي كالجزم به نوع من «الاجتهاد»، وللمسلم أن يجتهد برأيه، وأن يعمل وفق اجتهاده.

وأخيراً: نريد من كل ذلك أن نقول إن انشغال الحركة الفكرية في ذلك الحين بمسألة مرتكب الكبيرة، ثم بمفهوم الايمان، كان مصدره بالأصل اختلاف المواقف السياسية في حلبة الصراع حول الخلافة، لا سيما اختلاف المواقف تجاه علي ومعاوية. فالخوارج أصروا على نظريتهم بأن مرتكب الكبيرة كافر، وأن العمل جزء من الايمان، وأن نتيجة كل ذلك توجب عليهم قتال كل من علي ومعاوية، لكي يبرروا موقفهم الذي اندفعوا إليه بعد حادث «التحكيم» في صفين. والشيعة ناضلوا بقوة في دحض نظرية الخوارج، وهم يعلمون أن وراء هذه النظرية طعناً بموقف الامام علي، بل طعناً بصحة ايمانه. وعلماء السنة الذين وقفوا الموقف نفسه في معارضة نظرية الخوارج، إنما كانوا يدافعون ـ في واقع الأمر ـ عن كل من تتناوله هذه النظرية من خلفاء المسلمين بالاساءة والطعن.

لا ننكر أن مسألة مرتكب الكبيرة، وما ترتبط به من مفهوم الايمان، قد اتخذت، أثناء ضجة الجدل الدائر حولها، اتجاهاً فكرياً مستقلاً ابتعد بها عن الموقف السياسي، أو ـ بالأقل ـ حجب رؤية المواقف السياسية هذه. لا ننكر طبعاً ذلك، ولكن الاعتراف بالظاهرة الفكرية لذاتها لا يمكن أن يعني الاعتراف بانعزالها عن الجذور السياسية أو الاجتماعية التي تتصل بها اتصالاً موضوعياً ليس لإرادتنا دخل فيه، كما لا يصح أن تحجب الظاهرة الفكرية عن ذوي البحث التاريخي رؤية تلك الجذور ورؤية مكان الصلة بينها وبين هذه الظاهرة.

حصيلة الفصل الأول

ـ 1 ـ

ظهر لنا في الفصل الثالث من القسم الأول مدى العلاقة بين المسار التاريخي لحركة تطور الفكر العربي وبين الأحداث السياسية التي برز خلالها الصراع على الخلافة بعد النبي. وقد كان ظاهراً في أواخر عهد الراشدين، بعد مقتل عثمان وتولي علي بن أبي طالب أمر الخلافة بحكم قاعدة الشورى التي وضع عمر بن الخطاب أساسها العملي، أن هذا الصراع يتجه بتطوره إلى اتخاذه شكل تيارات مذهبية ذات وجوه نظرية، أو ذات أسس «ايديولوجية» إذا صح التعبير. وقد بدأ هذا الاتجاه يبرز فعلاً منذ بدأ يتبلور الموقف العام من خلافة علي. إذ رفض عدد من الصحابة مبايعته بالخلافة ولكن دون الانجرار إلى محاربته، ورفض آخرون مبايعته أيضاً مع الدعوة إلى محاربته، بل محاربته بالفعل في معركة «الجمل» بالبصرة، وفي معركة صفين، وعلى رأس هذا الفريق عائشة بنت أبي بكر زوج النبي، ثم معاوية بن أبي سفيان حاكم بلاد الشام يومئذ من قبل الخليفة الثالث عثمان، وممثل الطبقة المسيطرة اقتصادياً في بلاد الشام وزعماء الأمويين، ووقف فريق ثالث مع علي، ومعظم هؤلاء من أهل العراق والكوفة بالأخص.

من هنا بدأت الحياة العربية ـ الإسلامية تتوزع ميولاً «وايديولوجيات». ولكن لم يكن لنا أن نبحث عن الأصول الاجتماعية لهذه الانقسامات دون أن نرجع إلى البيئة السياسية والاجتماعية التي أخذت تنمو فيها هذه الانقسامات وتتبلور حتى تتخذ أشكالها النظرية ثم تصبح بعد ذلك مكوناً لحركة فكرية واسعة النطاق تحمل في أحشائها البذور الأولى للتفكير الفلسفي الذي سيتحول إلى فلسفة قائمة بذاتها نسبياً.

ـ 2 ـ

أما البيئة السياسية والاجتماعية التي عنيناها، فهي البيئة الأموية، أي المجتمع العربي ـ الإسلامي الذي سيطر عليه حكم الدولة الجديدة التي أسسها أول حاكم أموي تسمى باسم الخليفة بعد عهد الراشدين، وهو معاوية.

في هذه البيئة ذاتها نشأ الشيعة والخوارج بوصف كونهما أول فرقتين متميزتين ظهرتا في الاسلام لكل منهما نظريتها الخاصة في مفهوم السلطة والخلافة، وفي مفهوم الايمان والمعرفة. لذلك اقتضى البحث أن نخص هاتين الفرقتين بأول فصول هذا القسم الثاني من بحثنا.

ولكي نضع الشيعة والخوارج في مكانيهما من البيئة الأموية كان لا بد لنا أن نقدم لوحة واضحة عن هذه البيئة ذاتها.

حاولنا في بداية اللوحة أن نبرز ظاهرتين تميز بهما الحكم الأموي منذ عهد المؤسس معاوية: **أولاهما** ظاهرة العصبية القبلية التي بعثها معاوية بتحالفه مع قبائل الكلبيين ضد قبائل القيسيين (وهما القسمان الرئيسان للشعب العربي من حيث الانساب الأصلية) ليوطد أساس دولته الجديدة على قاعدة من العصبية العربية لعلها تكون القوة الأساسية لها ضد العواصف المحتملة. **والظاهرة الثانية**، ظاهرة **الطبقية**. وقد استنتجنا هذه الظاهرة من دراستنا، في هذا الفصل، طابع النظام الاجتماعي الذي كان يسود بلاد الشام حين حكمها معاوية ممثلاً للخليفة الراشدي الثالث، والذي بقي هو النظام السائد المتطور حين أصبح معاوية حاكماً مستقلاً ومؤسس دولة وخلافة أموية.

كان النظام الاجتماعي هذا، هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية. وقد أدخل الأمويون ـ وعلى رأسهم معاوية ـ عنصراً جديداً في توطيد سلطة الاقطاع، إذ أصبح هو وأسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والأحرار في العمل الزراعي ومستخدماً الاختصاصيين المحليين في تنظيم الزراعة والري. فنشأت في البلاد

اريستوقراطية عربية أموية متحالفة مع الاقطاعية المحلية. بالاضافة إلى تحالفها مع كبار التجار ورجال الدين المسيحيين المحليين ضد رجال الدين المسيحيين التابعين للكنيسة البيزنطية.

كان هناك، في البيئة الأموية، إذن تحالف عصبوي، وتحالف طبقي. ولكن الأول تكيف مع الثاني، فلم يحدث تناقض بين التحالفين، وذلك بحصول الحلفاء القبليين على امتيازات خاصة أصبحت مع الزمن ذات طابع طبقي كذلك. وطبيعي أن يصل تمركز الثراء على هذه الصورة إلى نهايته المنطقية مع الزمن، أي إلى حدوث التفاوت الكبير والعميق بين ممثلي الاقطاع الاجتماعي والسياسي من جهة والفئات العاملة في الأرض والحرفيين الصغار والعبيد من جهة ثانية. وقد بلغ النظام الاجتماعي الأموي من هذه النهاية المنطقية أقصاها حين أخذ الحكم الأموي يستثمر القوى المنتجة استثماراً فظاً ويرهقها بالضرائب وجبايتها ارهاقاً شديداً أدى إلى انتفاضات عدة في أنحاء عدة من أقطار الدولة الأموية. وكان لهذه الانتفاضات انعكاسات فكرية «وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، أمام الواقع الاجتماعي والسياسي وجهاً لوجه» كما جاء تعبيرنا في هذا الفصل. وقد عرضنا أهم تلك الانتفاضات لكي نتبين مدى الانعكاسات الفكرية فيها، ومدى ارتباط هذه الانعكاسات بذلك الواقع الاجتماعي والسياسي. وذكرنا منها انتفاضة الشيعة، وانتفاضة الترك والخوارج، والعوامل الواقعية وراء كل منهما. وكانت الشيعة أول من انتفض على سلطة الأمويين في أول عهد يزيد بن معاوية، أي أول وريث لعرش معاوية.

ـ 3 ـ

بعد عرض اللوحة، مفصلة بعض التفصيل، عن البيئة الأموية التي نشأ فيها الشيعة والخوارج مذهبين متميزين، أخذنا في عرض المواقف والنظرية لكل منهما.

في الكلام على الشيعة رأينا أن نبدأ بتحديد طبيعة الموقف الشيعي

سياسياً وفكرياً، لكي ننطلق منه إلى تحديد النظرية الشيعية المنطلقة من هذا الموقف. فاستخلصنا نتيجتين:

الأولى: إن موقف الشيعة من شخص علي بن أبي طالب، على اختلاف فرقهم، كان تعبيراً عن موقفهم السياسي تجاه هؤلاء الحكام وأولئك من حكام دول الخلافة الاسلامية، وأن الطابع العام للموقف السياسي هو المعارضة في الغالب.

الثانية: إن الموقف السياسي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً اجتماعياً. قصدنا بذلك أن معارضة الشيعة لم تكن تقتصر على معارضة شكل الحكم وأشخاص الحاكمين وحسب، بل كثيراً ما كانت معارضة أيضاً لأساليب الحكم تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة. وقد ارجعنا هذا الموقف الاجتماعي إلى كون أكثر جماهير الشيعة نفسها كانت مضطهدة في التاريخ السياسي العربي ـ الإسلامي، وكذلك أئمتهم وزعماؤهم. وبذلك كان من الطبيعي أن يتأثروا بالاضطهادات التي تصيب سائر الفئات الضعيفة في مجتمعهم.

وفي مجال تحديد النظرية الشيعية استخلصنا الأصول الأولى لهذه النظرية، بقطع النظر عما دخلها من تطورات وأفكار جديدة بعد انقسام الشيعة إلى عدة فرق. ثم كان استنتاجنا أن الأصول الأولى المشتركة بين مختلف الفرق الشيعية، هي:

أولاً: كون السلطة في الاسلام حقاً إلّهياً، فهي لله، ولا سلطة للأمة. ثانياً ـ ما دامت السلطة بيد الله، فليس للأمة إذن أن تختار هي صاحب هذه السلطة. ثالثاً: إن الله قد اختار علياً بن أبي طالب وصياً وإماماً وخليفة بعد محمد على المسلمين ثم أولاده من بعده (ويختلف ترتيب سلسلة أولاده باختلاف الفرق الشيعية). رابعاً: كون الإمامة (أو الخلافة) ركناً أساسياً في العقيدة الاسلامية ـ الشيعية.

وقد نشأ بعد قليل من الزمن الذي نشأت فيه الشيعة أول مرة، فريق تطرف في تصور شخص علي إلى حد رفعه فوق مستوى البشر، بل تطرف فريق منهم فأضفى عليه صفات الألوهة. وهؤلاء هم الشيعة الغلاة. أما

المعتدلون من الشيعة فقد ظلوا عند اعتبار علي إماماً معصوماً عن الخطأ كالنبي من حيث العصمة، واعتباره أفضل أهل زمانه وأعلمهم، وهذا يجري على الأئمة بعده من أولاده، فكل منهم معصوم، وأفضل أهل زمانه وأعلمهم.

وقد دخل التطرف إلى النظرية الشيعية عن طريق الحركة الكلامية والفلسفية حين أخذت هذه الحركة تسيطر على التفكير المذهبي وعلى القضايا التي كان الصراع السياسي الحزبي يثيرها في مجالات الحركة الفكرية بمجملها. وقد استنتجنا من تعريف الشهرستاني، مؤرخ الفلسفة الكبير، لنظريات الشيعة الغلاة، أن النظريات الحلولية والتناسخية وأمثالها مما كان بارزاً في الفلسفة الفارسية والهندية، قد دخل عقائد هؤلاء المتطرفين. وفي الحديث عن غلاة الشيعة عرضنا نظرية «الكيسانية» التي هي احدى فرقهم، والتي تظهر فيها، لأول مرة في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي، عقيدة الخلود والرجعة (العودة إلى الحياة الدنيا بعد الموت). واستنتجنا ظاهرة طبقية في هذه الفرقة، وهي كونها ارتبطت حركتها بجماعة من الموالي.

وبعد هذا عرضنا «نظرية» المعرفة عند الشيعة بوجه عام. واستنتاجنا هنا يقوم على أن المعرفة عندهم مرتبطة بالمصدر الإلّهي، عن طريق الوحي من الله على النبي، وانتقال المعرفة من النبي إلى الامام المعصوم المنصوب من قِبل الله بوساطة النبي. غير أننا قدرنا تقديراً عالياً ظهور حركة «الاجتهاد» في التشريع الإسلامي، لأن هذه الحركة أدت إلى نشوء علم عقلاني كعلم أصول الفقه الذي وجدنا فيه ظاهرة التنظيم العلمي، إلى جانب ظاهرة الخروج على الشكلية التجريدية لمنطق أرسطو في عملية استخلاص النتائج من المقدمات. وإلى جانب ذلك أيضاً ظاهرة العمل بوحدة الفكر. هذه الظاهرة تبدو واضحة في التشابك بين العلوم العربية ـ الإسلامية، ومنها علم أصول الفقه والمباحث الكلامية العقلية.

ـ 4 ـ

وفي كلامنا على الخوارج عرضنا للمنشأ التاريخي لمذهبهم، فرأيناهم يحاربون أولاً في صفوف جيش علي في معركة «صفين» ضد معاوية. ثم «خرجوا» من صفوفه سخطاً على قبوله فكرة «التحكيم» الذي انتهى بحيلة مدبرة لخلع «عليّ» من الخلافة وابقاء معاوية. وقد رأينا الخوارج يبررون خروجهم هذا بنظرية جديدة في مفهوم الايمان. فإذا عناصر الايمان عندهم: الاعتقاد، والعمل وفق هذا الاعتقاد، ومضمون هذا المفهوم أدى بهم إلى تكفير علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية وسائر الحكام الأمويين والعباسيين، لأنهم جميعاً، في نظرهم، يعملون بغير الحق، فليسوا إذن بمؤمنين. وقد الزموا أنفسهم، بناء على نظريتهم هذه، بقتال كل خارج على الحق، الذي هو «حق الله، لا حق الرجال». ولذا حفل تاريخهم بالعنف الدموي الذي قوبل بالعنف، سواء من جانب الشيعة أم من جانب الأمويين، وكانت الضربة الكبرى لهم قيام الحجاج بن يوسف الثقفي على حكم العراق من قبل الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان.

غير أننا استنتجنا من النظر في مبادئهم جانباً ايجابياً، من حيث المبدأ المجرد. فقد خالفوا كلاً من السنة والشيعة بعدم حصرهم الخلافة في آل علي كما يقول الشيعة، ولا في فروع قريش كما يقول السنة. وقال الخوارج إن الخليفة يمكن أن يكون غير هاشمي وغير قرشي، بل يمكن أن يتولى الخلافة عبد حبشي، فهي حق للأمة، وهي تختار من يكون جديراً بحمل الأمانة والرعاية لمصالح المسلمين مهما يكن انتسابه القبلي والجنسي والطبقي. يضاف إلى ذلك أن الخوارج كثيراً ما وقفوا إلى جانب الفقراء والفلاحين والكادحين والمضطهدين، وقادوا بعض الانتفاضات الفلاحية ضد الاضطهادات الرهيبة التي كان الحجاج يعامل بها شعب العراق.

وكان لا بد لنا أن نذكر ظاهرة أخرى بشأن الخوارج، هي أن حرباً نظرية واجهتهم من معظم الفرق والمذاهب الدينية والفكرية. فقد هوجمت نظرية الايمان التي قالوا بها وانطلقوا منها في حروبهم الضارية.

وفي هذا المجال حاولنا الكشف عن الجذور السياسية التي نشأت منها مختلف النظريات الايمانية. فخرجنا من ذلك باستنتاج أن الجدل الكبير الواسع الذي شغل الحركة الفكرية زمناً طويلاً حول نظرية الايمان، التي توصل إلى أحد أمرين: إما تكفير مرتكب الكبيرة، وإما عدم تفكيره، هذا الجدل يكمن وراءه عامل سياسي حزبي، ولم يكن جدلاً فكرياً مستقلاً عن الواقع السياسي في تلك الفترة التاريخية التي استمرت من يوم مقتل عثمان إلى عهد نشوء المعتزلة، فنشوء علم الكلام ثم الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

الفصل الثاني

الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية

أ ـ مدرسة الراي ومدرسة الحديث

1 ـ في مجرى الصراع السياسي

بينما كان الصراع السياسي يسير في مجراه الذي رأينا، كان هناك صراع من نوع آخر يسير في المجرى نفسه، ولكن على نحو شبه مستقل يتخذ شكل صراع فكري متصل بأمر التشريع الإسلامي أول الأمر. وهذا الصراع الفكري التشريعي يتميز تميزاً ظاهراً بأنه عميق الارتباط بخصائص البيئات الاجتماعية العربية ـ الإسلامية المختلفة هنا وهناك. وسنرى أن هذا النوع من صراع الآراء في مسألة التشريع، سيدخل عاملاً في جملة العوامل المحركة لمعركة الفكر العربي ـ الإسلامي التي ستنكشف عن نشأة البحوث الكلامية، أي نشأة التفكير الفلسفي في القضايا الجديدة المثارة أمام المفكرين.

لقد أشرنا سابقاً، أكثر من مرة، إلى مسألة الاجتهاد بالرأي في قضايا

التشريع. وقد أوضحنا في حينه أن هذا الاجتهاد كان المتنفس الوحيد، في أوائل عهد الإسلام، لحركة الفكر العربي، بعد أن وضع الإسلام مسألة مصدر المعرفة على نحو رَبَطَ العقل بالإيمان ربطاً محكماً. والواقع أن الاجتهاد بالرأي كان متبعاً حتى في عهد النبي، ثم اتبع في عهد الخلفاء الراشدين، لا سيما عمر بن الخطاب. والعامل الأكبر في كون عمر قد برز في هذا المنحى الاجتهادي في التشريع، هو عامل موضوعي، بالإضافة إلى العامل الشخصي النابع من المرونة الذهنية والعملية التي كان يتمتع بها عمر.

لقد واجه العرب بفتوحاتهم، خلال عشرين سنة من خلافة عمر، ظروفاً جديدة، هي ظروف البلدان المفتوحة. وبذلك وجدوا أمامهم أوضاعاً وقضايا ومشكلات لم تمر بحياتهم في ظروف شبه الجزيرة العربية، فكان عليهم أن يستخدموا التشريع الإسلامي بمرونة حاذقة وخلّاقة لمواجهة تلك الأوضاع والقضايا والمشكلات بتشريعات لم تكن لديهم من قبل، ولم يكونوا يحتاجون إليها. ذلك هو العامل الموضوعي الذي قصدناه. لقد وجد العرب الفاتحون أن عليهم معالجة قضايا مالية، وإدارية وتنظيمية، وعسكرية جديدة، واجتماعية، وقضائية تتعلق بأنواع من الخصومات لم يعرفوها في مجتمعهم البسيط، وبأنواع من الأحوال الشخصية جديدة عليهم. فهل كان في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي: القرآن، والسنّة، نصوص مفصّلة جاهزة تنطبق على هذه الأمور كلها؟

طبعاً، لا يمكن لأي تشريع، إلّهياً كان أم وضعياً، أن يشتمل على نصوص وتفاصيل لكل ما تجيء به الحياة من جديد دائماً. إذن، لم يكن من سبيل، لتطبيق التشريع الإسلامي على هذه الشؤون الجديدة، سوى استعمال الرأي و«الاجتهاد». لذلك لجأ العرب القائمون على شؤون البلدان المفتوحة إلى هذا المنبع الجديد للتشريع، فاستخدموه استخداماً واسعاً بالفعل. وإن كتب التاريخ العربي، والمؤلفات الفقهية الكثيرة، تعرض لنا نماذج لا تحصى من الاجتهادات التشريعية القائمة على النظر العقلي المستمد من قواعد الشريعة.

2 ـ مدرسة أهل الرأي

من هنا نشأت، خلال الممارسة العملية لهذا الأصل التشريعي، **مدرسة قائمة بذاتها دعيت مدرسة «أهل الرأي». وقد ظهرت بصفتها «المدرسية»** المتميزة بمميزات معينة منذ أواسط القرن الأول للهجرة، واتسع تأثيرها بين أوساط الفقهاء والقضاة في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة. ومن **مميزاتها هذه: أولاً، أنها لم تكن تكتفي باستنتاج الحكم التشريعي للحادثة الواقعية الحية المعروضة أمام ذوي الرأي، بل كانت ـ مع ذلك ـ تفترض** حوادث لم تقع لكي تجد لكل افتراض ذهني حكمه الاجتهادي الخاص. **ثانياً ـ لم يكن يعني بعض ممثليها أن يبحث عن الحديث الوارد عن النبي قبل أن تستخدم الرأي، بل كان بين أتباع هذه المدرسة من يرفض الأخذ** بالحديث النبوي حتى حين يجد بين يديه الحديث المطابق للحادثة المعروضة. ذلك استناداً إلى ما أصبح شائعاً، بعد مرور زمن بعد النبي، من الشك في صحة رواية أحاديثه على ألسنة الرواة. «وقد نسب البغدادي القول بإنكار العمل بالحديث إلى **الخوارج** في كتابه «أصول الدين»»[1].

وقد رافقت مدرسة «أهل الرأي» هذه ظاهرة تلفت النظر، هي كونها أكثر انتشاراً ورسوخاً في العراق حينذاك. وتعليل هذه الظاهرة ـ كما يضعه أحمد أمين[2] ـ **أولاً**: إن أشهر رجالها عبدالله بن مسعود، ثم أبا حنيفة، وجدا في العراق، فأشاعا ميلهما إلى الرأي وإعمال القياس. **ثانياً**: ما ذكره ابن خلدون من أن أهل «الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق، لأن المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة، ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم الجهاد الأكبر»[3]. **ثالثاً**: «إن العراق قطر ممدن».. «قد تأثر إلى درجة كبيرة بالمدنية الفارسية واليونانية. والمدنية تضع تحت عين الشرع

---

(1) فجر الإسلام، ط 8: ، ص 242.
(2) المصدر السابق، ص 241.
(3) ابن خلدون، المقدمة، بيروت 1956، ص 202.

جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع لا يقاس بها القطر البدوي وما في حكمه. فإذا انضم إلى ذلك ما وصل إليهم من الحديث أنتج ذلك، لا محالة، إعمال الرأي»[1].

وهذا السبب الثالث هو ما عنيناه سابقاً بقولنا أن الصراع الفكري في هذه المسألة تميز بارتباطه العميق بخصائص البيئات الاجتماعية العربية ـ الإسلامية المختلفة هنا وهناك. وسنرى مزيداً من الوضوح لهذا الأمر في الكلام الآتي على مدرسة أهل الحديث.

3 ـ مدرسة أهل الحديث

قامت هذه المدرسة رداً على مدرسة أهل الرأي، فكانت الطرف المناقض لها. فنحن نرى أصحاب مدرسة الحديث ينكرون العمل بالرأي، فإذا عرضت لهم واقعة تحتاج إلى بيان تشريعي لم يجدوه في القرآن، بحثوا عن حديث نبوي ينطبق عليها، فإن لم يجدوا هذا الحديث وقفوا ولم يقولوا شيئاً بشأن هذه الواقعة. بل لقد بالغ بعضهم في هذا المذهب حتى جعل الحديث مقدماً على القرآن نفسه، وزاد بعضهم من فقهاء القرن الثاني للهجرة، فقال بأن السنّة (أي الحديث النبوي) تنسخ القرآن[2]. وقد تميزت هذه المدرسة بميزات معاكسة كلياً لما ذكرناه من ميزات المدرسة السابقة. فإذا كانت مدرسة أهل الرأي قد نشأت وتوطدت وانتشرت في العراق للأسباب الثلاثة المتقدمة، فإن مدرسة أهل الحديث نشأت وتوطدت وانتشرت في الحجاز للأسباب نفسها معكوسة. أي لأن أشهر رجالها، أمثال الإمام مالك[3] عاشوا في الحجاز وعايشوا النبي في حياته هناك أولاً، ولأن الحديث كان في الحجاز أكثر منه في العراق ثانياً. ولأن

---

(1) أحمد أمين، المصدر السابق، ص 241.
(2) المصدر نفسه، ص 244.
(3) الإمام مالك، 96هـ/ 714م، رأس المذهب الفقهي السني المنسوب إليه.

الحجاز «قطر بدوي» غير متأثر كثيراً «بالمدنية الفارسية واليونانية» تبعاً لتعليل أحمد أمين السابق، **ثالثاً**.

وإذا كانت مدرسة أهل الرأي تستخدم الافتراض الذهني للواقعات، ثم **تستخرج لها التشريعات التي يصل إليها إعمال الرأي، فإن مدرسة أهل** الحديث تنفر نفوراً شديداً من افتراض الواقعة، وترفض الاجابة عن سؤال إلا إذا كان يتعلق بواقعة حدثت بالفعل، لا مفترضة.

لقد اشتد الصراع بين هذين الاتجاهين المتعاكسين في نطاق التشريع أول الأمر، وظل يشتد حتى خرج إلى نطاقه الأوسع متطوراً إلى صراع فكري شامل. فإذا بنا نجد كلاً من الاتجاهين يتخذ موقفاً في المعركة الفكرية الكبرى، فيما بعد، يتفق مع موقفه في المعركة التشريعية. **فأهل الرأي في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال أمثال الحسن** البصري الذي انطلقت من حلقته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة. نعني بها مدرسة المعتزلة. أما **أهل الحديث** فقد انتقلوا إلى المعركة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية، وظهر من مدرستهم السابقة رجال أمثال أحمد بن حنبل خاصموا مبادىء المعتزلة مخاصمة شديدة.

ب ــ نشأة العلوم العربية

1 ــ علوم عربية، أم إسلامية؟

ألم يكن الأولى تسمية العلوم الناشئة في عصر صدر الإسلام، علوماً إسلامية، بدل أن نسميها «العلوم العربية»، لأن نشأتها متصلة اتصالاً مباشراً بحياة الإسلام، ونصوصه الأساسية، ورجاله وأحداثه، سواء من حيث موضوعات هذه العلوم، أم من حيث عوامل نشأتها وأغراضها؟

السؤال منطقي وواقعي، دون تردد. وقد اخترنا تسميتها بـ «العلوم

العربية» ونحن نعلم هذه الحقيقة التاريخية الموضوعية، ونعلم ـ لذلك ـ صعوبة التفريق ووضع الحدود الحاسمة بين هذه التسمية وتلك. فقد أصبح الإسلام، منذ دخوله حياة العرب، عنصراً مؤثراً في جملة العناصر المحركة لهذه الحياة من أحداث وتفاعلات وصراعات وظاهرات ثقافية، وأصبح ـ بذلك ـ واحداً من أهم العوامل في تحديد اتجاهات التاريخ العربي، في مختلف مجالات النشاط الاجتماعي.

نقول: لقد اخترنا التسمية بـ «العلوم العربية» ونحن نعلم هذه الحقيقة بكاملها ولا نفقد إلى إنكارها أو تجاهلها أو تجاوزها البتة. غير أن المسألة هنا هي مسألة التفريق بين علوم نشأت في البيئة العربية وتدور على أمور مرتبطة باللغة العربية أو بناس عايشوا الإسلام وحركته وأحداثه الأولى في منبته العربي، وبين علوم أخرى نشأت في بيئة أوسع من تلك تفاعلت فيها الحياة العربية مع حيوات شعوب متعددة القوميات، فكانت هذه العلوم الأخرى نتاج حركة تفاعلية واسعة النطاق. غير أن التفريق بين هذين النوعين من العلوم لن يؤدي بنا إلى افتعال انقسام في الثقافة التي نطلق عليها اسم الثقافة العربية ـ الإسلامية. فإن هذه مسألة نستطيع منذ الآن أن نحدد موقفنا منها بوضوح، وسنحتاج مرة أخرى إلى تحديد هذا الموقف بشيء من الدقة والتفصيل عند الكلام على الفلسفة العربية ـ الإسلامية. لأننا هناك سنواجه تسمية هذه الفلسفة بـ «الفلسفة الإسلامية»، وسيكون موقفنا هناك هو الموقف نفسه هنا.

نقول هنا بإجمال: إن الثقافة التي جاءت نتاج العلاقة العضوية ـ الجدلية بين الحياة العربية والحياة الإسلامية، بين الفكر العربي والفكر الإسلامي، بين اللغة والفكر الذي تعبّر عنه اللغة، هي ثقافة عربية ـ إسلامية، لا انقسام فيها بين ما هو عربي خالص وما هو إسلامي خالص وما هو عربي ـ إسلامي متداخل، ولا انقسام فيها بين ما هو نتاج مثقفين ومفكرين ذوي أصول عربية وبين مثقفين ومفكرين إسلاميين ذوي أصول غير عربية. إنهم جميعاً سواء، لأنهم جميعاً انطلقوا في تفكيرهم كله من منطق اللغة العربية، أي منطقها اللغوي والبياني والفكري، ولأنهم جميعاً انطلقوا أيضاً في

ممارساتهم الثقافية، بأوسع مجالاتها، من قضايا معينة لمجتمع معين ومن مشكلات اجتماعية وسياسية وفكرية هي مشكلات هذا المجتمع نفسه الذي يعيشون جميعاً في إطاره، ويستمدون نظرتهم إلى العالم من خلال واقعه التاريخي، ونمط علاقاته الاجتماعية.

أما هذه العلوم التي نحن بصدد الكلام عليها، والتي اخترنا تسميتها بالعلوم العربية، لا العلوم الإسلامية، فهي تدور على مسائل اللغة وقواعدها وأدبها، أو على تاريخ العرب في الجاهلية والإسلام، أو على سيرة النبي وسير صحابته وخلفائه، وعلى أخبار الفتوحات العربية، أو على مسائل لغة القرآن والحديث النبوي ومعانيهما اللغوية والبيانية لاستخلاص مضامينهما الاعتقادية والتشريعية، وعلى دراسة الحديث النبوي بالخصوص من حيث روايته ورواته. وبعبارة أكثر تحديداً: إننا نقصد بما سميناه العلوم العربية ـ لصلتها المباشرة تماماً باللغة العربية ذاتها ـ علوم النحو(*)، والبلاغة والأدب والتاريخ، والتفسير، والحديث، والتشريع (علم الفقه وعلم أصول الفقه). فإن هذه العلوم جميعاً تتوقف معرفتها ومعالجة موضوعاتها وإمكانية الوصول إلى استنتاجاتها الإسلامية على معرفة منطق اللغة العربية، من حيث هي الأداة التعبيرية الوحيدة لتعاليم الإسلام كلها. على أننا لا نبتكر، ولا ندّعي ابتكار تسمية هذه العلوم بـ «العلوم العربية». فقد سميت هكذا في القديم. وهذا الخوارزمي ـ مثلاً ـ يقول وهو يتحدّث عن كتابه «مفاتيح العلوم»: «. . وجعلته على مقالتين: إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية. والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم»[1].

ليس يعنينا، هنا، من الكلام على «العلوم العربية» هذه، سوى أمر واحد، هو أن نشأتها في عصر صدر الإسلام، وفي العهد الأموي بالأخص، كانت قاعدة انطلاق لحركة التطور الثقافي الذي كان هو بدوره

(*) من المفارقات الطريفة أن أكبر وأهم كتاب في النحو العربي حتى الآن قد كتبه الفارسي سيبويه. (الناشر).

(1) الخوارزمي، أبو عبدالله بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، طبعة ليدن، سنة 1895، ص 5.

المظهر الأعظم توهّجاً لحركة تطور البنى الأساسية لمجتمع الخلافة الإسلامية.

إن نشأة هذه «العلوم العربية» كانت تعبيراً عن حاجات ذلك التطور العام إلى شكل من تنظيم المعرفة يتجاوب مع حاجات التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والإداري والمالي، الذي كانت الدولة قد بدأته، بقدر ما يتجاوب مع حاجات اتساع الفتح العربي ـ الإسلامي وشموله عدداً من البلدان والشعوب التي واجهت ضرورة الانسجام مع لغة الفاتحين والتكلم بها وتفهُّم دلالاتها اللغوية والتعبيرية وفق أصول وقواعد منظمة على صورة ما من التنظيم. ذلك فضلاً عن أن تكلم ألسنة غير عربية بلغة العرب، واختلاط العرب مع أهل هذه الألسنة، كشف بعد قليل من الزمن أن هذه اللغة ستفقد كثيراً من صفاتها وأصالتها حتى لدى أبنائها الذين ابتعدوا في بيئاتهم الجغرافية والاجتماعية الجديدة عن البيئة العربية الأصلية. وذلك سيؤدي ـ من وجهة نظر إسلامية ـ إلى ابتعاد المسلمين، حتى العرب منهم، عن إمكان فهمهم تعاليم الإسلام الاعتقادية والتشريعية من منابعها الوحيدة اللغة: القرآن، والسنة. ذلك مع كون هذه المنابع تتمتع بنسق من البيان يعدّ أرقى أساليب اللغة العربية بياناً وتركيباً وتأليفاً، فضلاً عن مضامينها المشتملة على مفاهيم ميتافيزيقية ومعرفية وتشريعية صيغت في القرآن صياغة ذات طابع فني إيحائي غير مباشر، أو صيغت بصورة مكثفة أحياناً تحمل كثيراً من احتمالات المعاني والمقاصد. يضاف إلى ذلك كله أن نصوص القرآن والحديث لم تكن مكتوبة في البداية، وما كتب منها لم يكن شائعاً إلا بين عدد محدود من الصحابة، وإنما كانت هذه النصوص محفوظة مروية على ألسنة من سمعوها من النبي، وهؤلاء تفرقوا في البلدان مع جيوش الفتح، وبعضهم قتل في حروب الفتح، وآخرون أخذوا يموتون واحداً بعد واحد متفرقين في الأمصار.

كل هذه العوامل مجتمعة ومتكاملة اقتضت نشوء تلك العلوم، لضبط قواعد اللغة أولاً (النحو) وتنظيم معرفة أسرارها التعبيرية البلاغية ثانياً، ثم تفسير البيان القرآني وكشف مقاصده التعليمية والاعتقادية والتشريعية، في

ضوء تلك المعرفة المنظمة، ثم جمع الحديث النبوي وتصحيح رواياته وتمييز رواته بعضهم من بعض ودراسة سيرة كل منهم لمعرفة مدى صدقه في رواية الحديث، أو مدى اتصاله بالنبي في حياته إلخ. . .

كانت نشأة هذه العلوم في وقت مبكر من عصر صدر الإسلام مبعث نشاط ثقافي حيوي ساعد الحركة الفكرية الصاعدة مع حركة الصراع السياسي على أن تجد لديها مادة ثقافية على شيء من التصنيف والتنظيم، وإن يكن تصنيفاً أولياً وتنظيماً بدائياً لم تكتمل لهما عناصر التأليف العلمي المتخصص، وهي عناصر لا تكتمل إلا في ظروف تقدم المعرفة واتساع جوانبها وبروز الحاجة إلى تصنيفها على أساس وحدة الموضوع وتناسق المواد المتصلة بهذا الموضوع. فضلاً عن أن تجارب العلوم الجديدة كانت في ذلك الوقت المبكر من عصر صدر الإسلام لا تزال ضئيلة يصعب تصنيفها. ولذلك بقيت «العلوم العربية» التي نتحدث عنها متشابكة بعضها مع بعض، لا حدود واضحة بين كل منها والآخر إلى عهد ازدهار الثقافة العربية ـ الإسلامية في أواخر القرن الثاني للهجرة أي في العصر العباسي الأول. ولهذا السبب نفسه نرى القضايا الفكرية المعبّرة عن قضايا الصراع السياسي لم تتّخذ شكل علم معين، له عناصر التأليف العلمي ومنهجيته إلا في هذا العهد الأخير الذي أشرنا إليه. ونقصد هنا ـ بالتحديد ـ تلك القضايا التي تكون منها علم الكلام فيما بعد. فإن الجدل الذي أثير منذ أوائل العهد الأموي في مسائل الخلافة، ومرتكب الكبيرة، ومفهوم الإيمان، ثم في مسائل القدر ومسؤولية الفعل الإنساني، ثم المسائل الميتافيزيقية المتعلقة بصفات الله ـ نقول: إن الجدل الذي أثير منذ ذلك الوقت في هذه المسائل كلها، بقيت مواده الفكرية مبعثرة مشتّتة لا تنتظمها وحدة تأليفية تجعل منها علماً مستقلاً، له موضوعه المستقل ومنهجه العقلي المستقل، إلا في وقت متأخر، هو الوقت الذي أصبح فيه التفكير الفلسفي القاعدة والمنطلق للفكر العربي ـ الإسلامي في مجالات نشاطه كلها، وذلك هو العصر العباسي الذي عرف بعصر المأمون.

بقي أن نشير إلى مسألة أخرى بشأن «العلوم العربية» التي نتحدث عنها.

هي أن هذه العلوم ما إن تكوّنت وصارت محور نشاط ثقافي واسع وأخذت طريقها نحو التطور والتكامل، حتى كانت طلائع التفكير الفلسفي قد دخلت الحياة الفكرية العربية من مختلف جهاتها، فإذا بهذه العلوم نفسها تتأثر تأثراً واضحاً وملموساً بنزعة التفكير الفلسفي، وإذا بنا نرى حتى علم النحو العربي وعلم اللغة يدخلهما تيار هذه النزعة، بحيث نجد مباحثهما تتخذ وجهة عقلية ومنطقية، وبالرغم من أنهما علمان يعتمدان بالأصل طريقة النقل والسماع عن أدب الجاهلية لضبط الخصائص الفيلولوجية والغراماطيقية(*) للغة العرب. إننا نجد في مدرسة البصرة النحوية اتجاهاً قوياً إلى استخدام القياس المنطقي. وليس بعيداً عن الواقع تعليل دي بور لهذه الظاهرة بتأثير المذاهب الفلسفية التي ظهرت في البصرة قبل ظهورها في غيرها[1].

2 ـ حركة التدوين

تتصل حركة التدوين تاريخياً ومنطقياً بحركة نشأة «العلوم العربية» التي نتحدث عنها. وحركة التدوين هذه تشغل مكاناً عظيماً في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي جملة وتفصيلاً. وهي تعني ذلك العمل التاريخي الذي بدئ به عهد كتابة المعارف الأدبية والدينية والعلمية وأخبار العرب، بعد أن كانت هذه المعارف تحكى وتروى بالسماع دون القراءة. إن التدوين بهذا المعنى غير التأليف، بل هو الانتقال من عهد المعارف المنقولة شفهياً إلى عهدها مسجلة بالكتابة. فمتى بدأ هذا العهد بالتحديد؟

هناك من يرى بين المؤرخين أنه بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة، أي في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي. وهذا رأي مخالف للواقع

(*) أصول النحو. (الناشر).

(1) ت. جـ. دي بور (T.J. de Boer)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية رقم 8، القاهرة، 1954، ص 44.

التاريخي لأن هناك ما يدلّ على أن تدوين القرآن والحديث النبوي حدث في العهد الأول للإسلام. فإن ابن النديم صاحب «الفهرست» يروي أن عبيداً بن شرية الجرهمي دوَّن أيام معاوية «كتاب الأمثال» و«كتاب الملوك وأخبار الماضيين»، وأن صحاراً العبدي، وهو من الخوارج، دوَّن في عهد معاوية أيضاً كتاباً باسم «كتاب الأمثال» كذلك، ويروي ابن النديم في مكان آخر من «الفهرست» أنه كان من مدينة الحديثة رجل يدعى محمداً بن الحسين، يجمع الكتب، وأنه له خزانة كتب تحتوي على الكتب العربية في النحو واللغة والأدب، وأنه ـ أي ابن النديم ـ رأى بين هذه الكتب مصحفاً بخط خالد بن الهياج صاحب علي بن أبي طالب، ورأى فيها شيئاً من خط الحسن والحسين ابني علي، ورأى عنده أمانات وعهوداً بخط علي نفسه وبخط غيره من كتَّاب النبي ومن خطوط العلماء في النحو واللغة مثل أبي عمرو بن العلاء وأبي عمرو الشيباني. وفي كتاب «الطبقات الكبرى» يروي ابن سعد أن هشاماً بن عروة بن الزبير قال: «أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له. فكان يقول بعد ذلك: لأن تكون عندي أحب وإليَّ من أن يكون لي مثل أهلي ومالي»[1]. ويصف لنا «الأصفهاني، أبو الفرج» صورة طريفة نرى فيها عبد الحكم بن عمرو بن عبدالله بن صفوان الجمحي ـ وهو من رجال العصر الأموي قد جعل من أحد البيوت ما يشبه النوادي العامة في عصرنا، إذ وضع فيه أدوات شطرنج ونرد (طاولة الزهر)، «ودفاتر فيها من كل علم، وجعل في الجدار أوتاداً، فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها، ثم جر دفتراً فقرأه، أو بعض ما يلعب به فلعب به»[2].

ذلك يدلّ أنه كانت هناك يومئذٍ دفاتر مكتوبة وموضوعة بأيدي الناس للقراءة منذ وقت سابق. ثم إن ابن خلكان أيضاً يتحدث عن ابن شهاب الزهري فيقول إنه «كان إذا جلس في بيته وضع كتبه حوله، فيشتغل بها عن كل شيء من أمور الدنيا، فقالت له امرأته يوماً: والله لهذه الكتب أشد

---

(1) طبقات ابن سعد، دار صادر، بيروت، مجـ 5، جـ 17، ص 179.
(2) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الحياة، بيروت، 1957، جـ 4، ص 52.

عليّ من ثلاث ضرائر»[1]. والمعروف أن ابن شهاب مات سنة 124هـ ـ 741م. وهذا يدل أن كتابة الكتب كانت أمراً شائعاً في العصر الأموي، منذ زمن. ويؤكد ابن خلكان ذلك ثانية حين يقول عن عمرو بن العلاء، الذي ولد سنة سبعين للهجرة (689م): «كانت كتبه التي كتبت عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف»[2].

كل هذه الواقعات التاريخية تنبئ، بوضوح، أن حركة التدوين كانت مساوقة لحركة النشاط الثقافي عند نشوء العلوم العربية، ولحركة التفكير التي جاءت في بدايتها انعكاساً للصراع السياسي المحتدم منذ بداية العهد الأموي. وطبيعي، إذن، أن تكون حركة التدوين هذه عاملاً مساعداً كذلك لحركة التفاعل الثقافي بين العرب وشعوب الدولة العربية الواسعة كي تعطي ثمارها في عملية تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، بقدر ما كانت عاملاً مهماً في نشر التفكير المعتزلي العقلي الذي أخذ ينشط في مجرى الحركتين السابقتين ذاتيهما.

3 ـ مراكز الحركة الفكرية

كانت مراكز النشاط الثقافي، وما يحتويه من نشاط فكري خاص، عرضة للانتقال والتبدل بين عهد وعهد حسب تطور حياة العرب السياسية وما يتبع ذلك من تبدل العواصم، وحسب تأثر الفكر العربي ـ الإسلامي بالتراث القديم لهذا البلد أو ذاك من البلدان التي شملتها الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية. لذلك اختلفت مراكز الحياة الفكرية في صدر الإسلام عنها في العصر العباسي. كما حصل هذا الاختلاف في العهود العباسية ذاتها إلى عهد ملوك الطوائف[*]، فعهد الصليبيين، فعهد الغزو المغولي، حتى العهد الذي سمي بـ «عهد الانحطاط». أما في عصر صدر الإسلام ومنه العصر

---

(1) ابن خلكان، تاريخه، جـ 1، ص 550.
(2) المصدر السابق.
(*) في المغرب والأندلس. (الناشر).

الأموي، الذي لا نزال نتحدث في إطاره، فقد كان أهم مراكز النشاط الفكري: مكة والمدينة في الحجاز، البصرة والكوفة في العراق، دمشق في بلاد الشام، الفسطاط (القاهرة الآن) في مصر.

أما مكة والمدينة، فقد ازدهرت فيهما علوم: الفقه، والحديث، والتاريخ. ذلك بأنهما منبع الإسلام، ومنهما نشطت الدعوة للدين الجديد بكل وسيلة من وسائله التعليمية. وقد بقيتا مركزين لدعوة النبي، وللخلافة الراشدية، عدا خلافة علي إذ جعل الكوفة مركزاً له. ـ **أما البصرة والكوفة**[1] فقد نشأتا بعد استيلاء العرب على العراق في خلافة عمر بن الخطاب، وسريعاً ما تحولت كل منهما إلى مركز حيوي لنشاط الحركة الثقافية بأرفع أشكالها حينذاك، وفيهما تجمعت خبرات أهل الحجاز العملية ومعارفهم الإسلامية المستفادة من معايشتهم الإسلام منذ نشأته، وقد جاءوا الكوفة والبصرة مهاجرين بعد الفتح، بالإضافة إلى خبرات أهل العراق الحضرية بما توارثوه أو عايشوه من الميراث الحضاري لمدنيات بابل وفارس وآشور وتأثرت «الحيرة» بهذه المدنيات، وبما تسرب إليهم من دراسات الفلسفة اليونانية في بعض الأديرة المسيحية بالشمال أو في بعض المدارس الفارسية[2]. وتلاقت هذه الخبرات مع مواهب الخصب الذي تميزت به بلاد ما بين النهرين وساعد على التطور العمراني والإنتاجي المتسارع. وقد ظهر تنافس حاد بين البصرة والكوفة، بعد قليل من ظهور النشاط الثقافي فيهما. وكان هذا التنافس أحد عوامل الازدهار الفكري في كل منهما، ثم نشأ من هذا التنافس انقسام المدارس الفكرية بين مدرسة بصرية ومدرسة كوفية بحيث تميزت كل واحدة منهما بطابع خاص في طريقة التفكير بمسائل الفقه والنحو والأدب، ثم المسائل الكلامية فيما بعد.

لقد ظلت البصرة والكوفة من أهم مراكز الفكر العربي بضعة أجيال حتى بعد أن ظهرت بغداد عاصمة أولى للثقافة العربية دون منازع. بدليل ما نرى

---

(1) تأسست البصرة سنة 14هـ/ 635م. وتأسست الكوفة سنة 17هـ/ 638م.
(2) كمدرسة جنديسابور.

من آثارهما في تاريخ تطور الفكر العربي التي كانت عميقة وقوية إلى حد أنهما كانتا منطلقاً لأكثر المذاهب الفكرية جرأة وتحرراً كمذهب المعتزلة مثلاً، ومنطلقاً لحركات اجتماعية تدعمهما منطلقات فكرية كحركة القرامطة و«إخوان الصفاء». ويبدو لي أن الظروف التي وضعت البصرة والكوفة في موضع المعارضة السياسية منذ احتدام الصراع العلوي ـ الأموي، مع وجود كثير من الموالي فيهما، وهم من أشد المعارضين للأمويين بحكم كون الأمويين حاملي راية تلك النزعة القائلة بسيادة العنصر العربي ـ أقول: يبدو لي أن هذه الظروف ربما كان لها أثر في ظهور تلك المذاهب الفكرية والحركات الاجتماعية في هاتين المدينتين الثقافيتين.

وأما دمشق فقد احتلّت مكانتها المرموقة منذ أصبحت مركزاً للخلافة الأموية، وصارت مقصداً للعلماء والأدباء من أنحاء الدولة العربية كافة، ولكن لم تبلغ بتأثيرها الثقافي منزلة البصرة والكوفة، لأن الخصومات السياسية صرفت أكثر جهد الأمويين عن الاهتمام بتنمية الحركة العلمية في عاصمتهم إلى الاهتمام بالأدب والأدباء، ولا سيما الشعراء، متخذين منهم وسيلة تأييد لسياستهم وهجوم على خصومهم السياسيين من الأنصار والعلويين والخوارج.

غير أن هذا لا يعني أن دمشق قد فرغت من الحركة العلمية. بل لقد نشطت فيها مناقشات جادة في بعض المسائل التي كان يثيرها الاحتكاك هناك بين الإسلام والمسيحية. ولكن هذه المناقشات لم تكن تتجاوز نطاق الجو «الرسمي» السائد في العاصمة الأموية. فإن قضية القدر ومسؤولية الفعل الإنساني من حيث الجبر أو الاختيار، مثلاً، ما كان يمكن لدمشق أن تكون بعيدة عن البحث فيها حين كانت هي القضية الأولى التي يدور عليها الجدل الفكري في مدارس العراق والحجاز جميعاً. ولكن المسألة هنا هي مسألة الاتجاه في مثل هذه القضية. وقد كان اتجاه دمشق، في ذلك، هو اتجاه السلطة الأموية نفسه، أي تأييد القول بسلب الإنسان حرية الاختيار في أفعاله. وسنرى ـ بعد ـ كيف كان الحكام الأمويون يحاربون نزعة الاختيار بشدة، ولماذا يحاربونها.

وأما مدينة الفسطاط فقد ظلت، منذ فتح مصر (سنة 20هـ/ 640م) في خلافة عمر بن الخطاب حتى آخر عهد الدولة الأموية، مركزاً علمياً تغلب عليه العلوم الدينية الصرف، ولا سيما الحديث والفقه. فلم تبرز الحركة العلمية فيها إلا مرتبطة بالعلوم الإسلامية والمذاهب الفقهية.

جـ ـ إرهاصات التفكير الفلسفي

أولاً: في العقائد الإيمانية

كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الإيمانية الإسلامية؟

إن كثيراً من الباحثين المتأخرين، من شرقيين وغربيين، يتخذون من هذه المسألة موقفاً وحيد الجانب، وإن اختلفوا في تعيين هذا الجانب الوحيد. فإن منهم من يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الإيمانية الإسلامية إلى عوامل خارجية خالصة. وفي طليعة هذا الفريق مؤرخ الفلسفة دي بور. فهو أولاً ينكر وجود عقائد إسلامية جاء بها القرآن، بحجة أن القرآن «جاء المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا أحكاماً لكنهم لم يتلقوا فيه عقائد». وهو ثانياً يرى أنه «بعد أن فتح المسلمون بلاد غيرهم وجدوا أمامهم علم عقائد نصرانياً متكامل البناء، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة». ولذلك لا يشك «دي بور» أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثر، فتأثرت العقائد الإسلامية في تكونها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة بالمذاهب النسطورية الغنوسطية(*). . ثم ينتهي «دي بور» إلى القول بأنه إلى جانب الاعتبارات التي شرحها في هذا الاتجاه تقوم «دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة

(*) يقال أحياناً الغنوصية أو العرفانية. (الناشر).

من النصارى. ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية، أولاً، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير»[1].

يتضح من مجموع هذه الآراء لمؤرخ الفلسفة «دي بور»، وهي آراء تمثل وجهة نظر كثير من الباحثين الغربيين، أن مباحث العقائد الإيمانية عند العرب الإسلاميين التي قامت على أساس من التفكير الفلسفي، ترجع كلها إلى عوامل خارجية خالصة، دون أن تأخذ هذه الآراء بحسبانها شيئاً من العوامل الداخلية، ودون أن تجد أية علاقة بين نشأة التفكير الفلسفي في المباحث الاعتقادية الإسلامية وبين الواقع الموضوعي للحياة العربية ـ الإسلامية ذاتها لا في العصر الذي ظهرت فيه هذه المباحث، ولا في العصر الذي تطورت فيه إلى علم سمي «علم الكلام»، ولا في العصر الذي تحولت فيه إلى مباحث فلسفية، أي حين ولدت الفلسفة العربية مستقلة عن علم الكلام. ولعله من الواضح أن مثل هذه الآراء ليست مخالفة ـ من أحد جانبيها ـ للحقائق التاريخية الموضوعية وحسب، بل هي ـ مع ذلك ـ مخالفة أيضاً لأسلوب البحث العلمي الصحيح الذي لا يقر، بحال من الأحوال، أن ينشأ نوع معين من التفكير في مجتمع ما بمعزل عن الظروف الداخلية في مرحلة معينة من تاريخ تطور هذا المجتمع، وبانفصال تام ـ كما هو ظاهر من هذه الآراء ـ عن شروط الواقع الموضوعي فيه. وقد ينطبق على موضوعنا هذا ـ إلى حد كبير ـ ما كتبه أنغلز في رسالته إلى كونراد شميدت (في 5 آب 1880) قائلاً: «تجب دراسة كل التاريخ من جديد وإخضاع ظروف مختلف التشكيلات الاجتماعية لبحث تفصيلي قبل محاولة استخلاص أساليب التفكير السياسي والقضائي والجمالي والفلسفي والديني التي تلازم تلك الظروف»[2].

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ص 52 ـ 73.

(2) ماركس ـ أنغلز، دراسات فلسفية، ايديسيون سوسيال (éditions sociales)، باريس، 1961، ص 157 (بالفرنسية).

وهناك فريق آخر من الباحثين في مسائل الفكر العربي ـ الإسلامي يضع المسألة على نحو أقرب إلى أسلوب البحث الصحيح، لكن دون أن يلامس الواقع الاجتماعي والسياسي ملامسة تمضي من منطق البحث العلمي إلى مداه الأخير. فإن هذا الفريق الآخر يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الإسلامية إلى قاعدة نظرية عامة جداً تقول بأن الفكر الإنساني «يمر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل: تصديق مطلق، فتشكك باطني، فاقتناع عقلي». وعند تطبيق هذه القاعدة على الفكر العربي ـ الإسلامي، يجد أحد ممثلي هذا الرأي صعوبة في تطبيقها تدعوه إلى التحفظ «لأن الفكر الإسلامي لم يكن بدائياً. لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الأولى قبولاً ساذجاً، بل تسليماً بعد عناد، ولا كان تشككه في الثانية تردداً في التصديق، بل عدم اطمئنان إلى الوقوف على القصد. وعلى ذلك فإن جمهرة المسلمين الأولين قبلوا الآيات القرآنية بمدلولها الحرفي، لكن بعض المتأملين خامرهم الشك في مدى ما فهموه منها أولاً، فراجعوا النظر في النص، وعمدوا إلى التأمل في سائر الوجوه المحتملة، ثم استقروا على رأي انتهى بهم إلى ضرب من اليقين العقلي»[1].

هذا الرأي يتردد، بهذا الشكل أو بشكل آخر، لدى آخرين من مؤرخي الفكر العربي المعاصرين، ولا سيما العرب منهم. وهو رأي يؤخذ عليه أنه ـ عدا كونه يلجأ إلى التعميم والاطلاق ـ لا يستند إلى أرض الواقع الحي ليحدد المنطق الداخلي لهذا التطور في مواقف «المسلمين الأولين» تجاه الآيات القرآنية من القبول بها بمدلولها الحرفي، إلى الشك في مدى ما فهموه منها أولاً، ثم إلى مراجعة النظر في النص والتأمل في سائر الوجوه المحتملة، ثم إلى الاستقرار «على رأي انتهى بهم إلى ضرب من اليقين العقلي»[2]. هل كان هذا التطور المتدرج تطوراً تأملياً ذاتياً صرفاً، أم كان

---

(1) كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، سنة 1961، ص 141 ـ 142.

(2) المصدر نفسه.

على اتصال بتطور الواقع الاجتماعي والسياسي في الحياة العربية ـ الإسلامية؟ وإذا كان مرتبطاً بهذا التطور فما كيفية ذلك، وما الأحداث التي حددت اتجاهه، وما مدى العلاقة بين تطور تلك المواقف وتطور هذا الواقع؟

إن أصحاب مثل هذا الرأي ليس لديهم أية إجابة عن شيء من هذه الأسئلة. ولذلك يبقى رأيهم في نطاق التعميم والاطلاق من جهة، وفي نطاق التجريد والنظرة المثالية في البحث من جهة أخرى.

وبمقارنة الوجهين السابقين بما جاء عند فريق ثالث من كبار الباحثين المعاصرين، أمثال مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين، نجد أن هؤلاء يقتربون من منطق البحث العلمي الذي يبتعد عن الموقف الوحيد الجانب. فنحن نرى مثلاً مصطفى عبد الرازق حين يعرض مسألة العقائد الإيمانية في عهد الراشدين يقول: «كان أمر العقائد في عهد الخلفاء الراشدين على ما كان عليه في عهد النبي.. لكن النبي كان يصدع بكلمة الوحي، فلا يستطيع مؤمن أن يجد عنها محيصاً. وما كان من خلاف بين المسلمين قضي فيه برده إلى رسول الله. وقد حدث في عهد الخلفاء الراشدين خلاف في أمور اجتهادية وإن تكن متصلة بالأحكام العملية فإن لها من الخطر ما جعلها أساساً لاختلافات مستمرة بين المسلمين، ورفع من شأنها حتى وصلها بأمور العقائد، وعلى قواعدها قام كثير من الفرق «الإسلامية». ثم يستعرض الباحث هذه الاختلافات بصورة تاريخية محددة، مبتدئاً بالخلاف الذي دار على مسألة الخلافة بعد النبي، ثم ما حصل من أحداث حول هذه المسألة، وما تطورت إليه هذه الأحداث من نشوء المذاهب، إلى أن يقول: «ولئن كان الحِجَاج (الجدل) بين هذه المذاهب قام على النقل في غالب أمره، فهو كان مشوباً بالنظر العقلي»[1].

هذا الكلام يحدد ظروف نشأة «النظر العقلي» بحدودها الواقعية التي ترجع، أساساً، إلى الخلاف الأول حول مسألة الخلافة، وإلى تطور هذا الخلاف حتى تنشأ منه المذاهب، السياسية بمضمونها والدينية بشكلها،

(1) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 282 ـ 285.

وحتى ينتج الجدل بين هذه المذاهب قاعدة فكرية ينطلق منها النظر العقلي، أو ما سميناه بالتفكير الفلسفي. ونحن إذ نوافق على هذا التحديد الواقعي للظروف التي نشأ فيها هذا النوع من التفكير، فلسنا نغفل ـ كما أكدنا من قبل مراراً ـ العوامل الخارجية، ولا سيما الثقافية منها التي حملت التفكير الفلسفي ذاك من منطلقه الأولي البسيط إلى منطلقات تركيبية متبلورة ومتطورة إلى الأرقى نسبياً، أي نقلته من صعيد الواقع الاجتماعي والسياسي بشكل ديني إلى صعيد الوعي النظري.

أما أحمد أمين، فقد أرجع منشأ تلك البحوث التي اتخذت طابعها النظري العقلي الذي تركز بعد ذلك في «علم الكلام»، إلى مصدره السياسي الأول في الحياة العربية ـ الإسلامية الواقعية، دون أن يهمل أثر العوامل الخارجية في تطوير تلك البحوث إلى ما بلغته في العصر العباسي من ارتكاز على قواعد فكرية نظرية.

صحيح أن أحمد أمين قد استخدم أيضاً تلك القاعدة النظرية العامة الشائعة التي رأينا الفريق الثاني من الباحثين يستخدمها في تعليل نشوء التفكير الفلسفي في العقائد الإسلامية، وهي القاعدة التي عبَّر هو ـ أحمد أمين ـ عنها بالقول إن كل عقيدة في أول أمرها عقيدة ساذجة قوية، لا تأبه لخلاف، ولا تلتفت إلى بحث، ينفذ نظرها إلى أسس الدين فتعتنقها وتؤمن بها إيماناً تاماً في غير ميل إلى بحث وفلسفة، ثم يأتي طور البحث والنظر وصبغ مسائل الدين صبغة علمية فلسفية، وإذ ذاك يلتجىء رجال الدين إلى الفلسفة يستعينون بها في تدعيم حججهم وتقوية براهينهم. هذا ما كان في اليهودية، وهذا ما كان في النصرانية، وهذا ما كان في الإسلام. فقد كاد ينقضي العصر الإسلامي الأول في إيمان لا يعتوره كثير من الجدل. فلما هدأ الناس أخذوا ينظرون ويبحثون، ويتوسعون في النظر والبحث، ويجمعون بين الأشباه والنظائر، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات، فكان ذلك يستتبع حتماً اختلاف وجهة النظر، فاختلاف الآراء والمذاهب»[1].

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 2 ـ 3، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1949.

صحيح أن أحمد أمين استخدم هذه القاعدة ذاتها بشكلها المثالي، لكنه لم يبقها مجردة، ولم يعمقها في المثالية، بل قرنها بعامل واقعي، وهذا ما ساعد على أن تنكشف عنها قشرتها المثالية، سواء قصد ذلك أم لم يقصده، في سياق إيضاحه للعوامل الداخلية التي ذكر بينها العوامل السياسية. وفي سياق كلامه على الأسباب السياسية هذه يقول: «وأحياناً يحكى القول من أقوال الفرق المختلفة على أنه مذهب ديني بحت ومسألة عقيدة صرف، مع أننا لو دققنا النظر في أصلها لوجدناه سياسياً: كمسألة مرتكب الكبيرة، أكافر أم مؤمن. فالظاهر أن بحثها لم يكن بحثاً لاهوتياً بحتاً، وإنما منشؤها حكم الأحزاب السياسية بعضها على بعض. .» إلى أن يقول بأن الخلاف السياسي كان «سبباً كبيراً من أسباب الخلاف الديني، وسبباً في العقائد والفرق». وبعد أن يحدد، بتفصيل، طبيعة الخلاف السياسي هذا والأطراف المختلفة (حزب الشيعة، وحزب الأمويين، وحزب الخوارج، وحزب المحايدين «المرجئة») ينتهي إلى استنتاجه الأخير: «.. وساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين إلى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة، ونحو ذلك. وانساقوا بعد إلى الخلاف في الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف في الأصول والفروع على مرّ الزمن»[1].

إن تحليل المسألة بهذا الاتجاه يتفق كثيراً مع التحليل الذي أخذنا به في فصل سابق[2]. فإن ذلك هو ما يحدد ـ في رأينا ـ الأصول السياسية والاجتماعية غير المباشرة لنشأة الفكر الفلسفي في العقائد الإيمانية الإسلامية.

يبقى أن نحدد المجرى التاريخي الذي بدأ يجري فيه هذا اللون من التفكير في العقائد. ولا نقول: الأسباب المباشرة، لأن الظاهرات الفكرية، أشبه بالمراحل التاريخية لتطور المجتمع لا يمكن تحديدها بأسباب مباشرة، لأنه لا حدود حاسمة بين مرحلة ومرحلة، فقد تبقى مرحلتان متداخلتين

---

(1) المصدر السابق، ص 6 ـ 7.

(2) الفصل الأول من هذا المجلد، الشيعة والخوارج، بحث الجذور السياسية لنظرية الخوارج.

متعايشتين زمناً طويلاً. وشأن الظاهرات الفكرية في ذلك أكثر تعقيداً. فليس علينا، إذن، في تحديد مجراها التاريخي، أو مبدأ هذا المجرى، سوى أن ننظر في بعض الأحداث التاريخية التي ألقت ظلالها على التفكير العام السائد في هذه الفترة من الزمن دون تلك، وعلى الطابع المميز لهذه الأحداث وللظلال التي تلقيها على الظاهرة الفكرية السائدة، وللعوامل الداخلية التي تحركها في الأعماق، ومدى تفاعل هذه العوامل مع العوامل الخارجية.

ثانياً: مشكلة القدر

1 ـ نشأتها التاريخية

تأتي مشكلة القدر في طليعة القضايا التي يمكن القول إنها حين بدأ التفكير العربي ينشغل بها بدأ يتجه نحو النظر العقلي الممهد للتفكير الفلسفي. وتتوفر لدينا الشواهد التاريخية الكثيرة على أن البحث في مشكلة القضاء والقدر، عند المفكرين العرب والإسلاميين بعامة، قد ظهر كبحث فكري يرتبط بمسؤولية الإنسان ـ الفرد عن فعله، في ما بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الأول للهجرة (منتصف القرن السابع الميلادي). نقرأ ـ مثلاً ـ للإسفراييني قوله: «.. وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة (قدرة الإنسان على الفعل بنفسه) كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم، وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة: عبدالله بن عباس، وجابر، وأنس، وأبي هريرة، وعقبة بن عمرو وأقرانهم. وكانوا (هؤلاء الصحابة) يوصون أخلافهم بأن لا يسلموا عليهم (أي على معبد وغيلان وجعد وأقرانهم)، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا»[3].

---

(3) الأسفراييني أبو المظفر طاهر بن محمد (ـ 471هـ/ 1078م)، التبصير بالدين، ص 166.

فإذا أضفنا إلى هذا الكلام ما هو معروف من أن هؤلاء الصحابة مات أحدهم (جابر) سنة 50 للهجرة ـ (670 للميلاد) ومات آخرهم (أنس) سنة 93هـ (712م) أمكننا استنتاج أن البحث في المشكلة كان شائعاً في الأوساط الفكرية والدينية قبل الخمسينات من القرن الأول الهجري (قبل السبعينات من القرن السابع الميلادي). يؤيد هذا الاستنتاج التاريخي قول طاش كبرى زاده بأنه «كان الخلاف (أي الخلاف في مشكلة القدر) يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ويونس الأسواري، وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلمّ جرا، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال»[1].

وهذا الكلام الأخير يدل على ظهور البحث في المشكلة حتى قبل معبد وغيلان اللذين يرى بعض الباحثين أنهما أول من تكلم في مسألة القدر. فالأقرب إلى الواقع التاريخي إذن أن المسألة كانت مثارة قبل هذين الرجلين، كما تنطق بذلك عبارة طاش كبرى زاده: «كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد إلخ..». فإن هذه العبارة لا تنسجم مع الواقع التاريخي فحسب، بل تنسجم كذلك مع منطق تطور التاريخ نفسه. ذلك بأن هذا المنطق يرفض التحديدات الحاسمة في نشوء الظاهرات الفكرية، أي نسبة نشوئها إلى شخص معين أو أشخاص معينين في زمن محدد تحديداً دقيقاً. وإذا أخذنا بالحسبان **أولاً** أن الظاهرات الفكرية لا تنشأ تلقائياً وفجائياً دون ممهدات سابقة لها، **وثانياً** أن الظاهرات الفكرية لا تنشأ بمعزل عن الظاهرات الاجتماعية، بل متصلة بها بنوع ما من الاتصال، إما مباشر وإما غير مباشر، وإذا أخذنا بالحسبان **ثالثاً** أن بحث مشكلة القدر بالخصوص قد ارتبط بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره ـ كما سنرى بعد قليل ـ صح لنا أخيراً أن نستبعد القول الشائع لدى كثير من مؤرخي الفلسفة العربية بأن البحث في هذه المشكلة بدأ مع معبد

---

(1) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، جـ 2، ص 34.

الجهني[1]. . يؤيدنا في استبعاد هذا القول سبب آخر، إضافة إلى الأسباب الثلاثة هذه، وهو سبب تاريخي يرجع إلى ما هو معروف عن أهل السنّة والجماعة من أنهم يرون في علي بن أبي طالب أنه أول متكلميهم ويذكرون أنه (أي عليّ) نَاظَرَ الخوارج في مسألة الوعد والوعيد ونَاظَرَ القدرية في المشيئة والاستطاعة[2] (المشيئة: إرادة الله، والاستطاعة: قدرة الإنسان على الفعل باختيار). وقد رووا عن علي نفسه أنه رأى قدرياً مشهوراً في عصر عمر بن الخطاب يناقش في القدر، وهو عبدالله بن صبيغ، ورأى (أي عليّ) كيف منعه عمر (منع عبدالله بن صبيغ) من الخوض في رأيه (بالقدر)[3]. إن ذلك يعني أن المسألة مثارة منذ زمن عمر بن الخطاب، بل هناك ما يدعو للظن بأنها مثارة حتى في زمن النبي. ونحن لا نزال نذكر ما جاء في الفصل الثاني من القسم الأول[*] لهذا البحث من أن النبي كان يغضب أشد الغضب إذا سمع الملاحاة (أي المجادلة) في القدر[4]. ومن أن إمامه روى عن النبي قائلاً: قال رسول الله «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»[5]. وكان أكثر الجدل الذي أشار إليه هذا الحديث، كما أشارت إليه أحاديث أخرى ذكرناها في ذلك الفصل، يدور على مسائل كمسألة علاقة القدر بإرادة الإنسان وأفعاله[6]. وقد نقل لنا المؤرخون الإسلاميون صوراً من الجدل في مسألة القدر ذاتها في عصر الراشدين، نذكر منها ما يلي:

قالوا: أتى سائل عن القدر إلى علي بن أبي طالب، وقال له: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر. فقال: طريق دقيق لا تمشِ فيه. فلم يقتنع

---

(1) راجع علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 317 (ط 5).

(2 و3) المرجع السابق، جـ 1، ص 225 ـ 276.

(*) أي المجلد الأول.

(4 و5) الزبيدي، تيسير الوصول إلى جامع الأصول في أحاديث الرسول، جـ 1، ص 248.

(6) كالحديث المروي عن النبي «القدرية مجوس هذه الأمة».

السائل، بل ردّد: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر. فقال: بحر عميق لا تخض فيه. فلم يقتنع الرجل أيضاً، وسأل مرة أخرى: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر. فقال: سرّ خفي لله لا تُفشِه. فعاد الرجل يقول: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر. فقال عليّ: يا سائل، إن الله خلقك كما شاء، أو كما شئت؟ فقال (الرجل): كما شاء. قال: إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء؟ فقال: كما يشاء. فقال: يا سائل، لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته؟ فإن قلت مع مشيئته، أدعيت الشركة معه. وإن قلت دون مشيئته، استغنيت عن مشيئته. وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته. ثم قال (عليّ): ألست تسأل الله العافية؟ فقال: نعم. فقال: فبماذا تسأل العافية، أمن بلاء ابتلاك به (الله)، أو من بلاء غيره ابتلاك به؟ قال: من بلاء ابتلاني به (الله). فقال: ألست تقول «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»؟ قال: بلى. قال: تعرف تفسيرها؟ فقال: لا، يا أمير المؤمنين. علّمني مما علّمك الله. فقال: تفسيره أن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله عز وجل. يا سائل، إن الله يُسقِم ويداوي، منه الداء ومنه الدواء. إعقل عن الله. فقال: عقلت. فقال له: ألا صرت مسلماً؟ قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده. ثم قال عليّ: لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه، فإنهم يهود هذه الأمة»[1].

وهناك صورة أخرى مروية عن علي بن أبي طالب أيضاً تقول: «انصرف عليّ من صفين، فقام أحد أتباعه وسأله: أخبرنا عن مسيرنا من الشام أكان بقضاء وقدر؟، فقال عليّ: والذي فلق الحبَّة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الرجل: عند الله احتسب عنائي (يقصد أن تعبه ذهب هدراً) مالي من الأجر شيء. فقال (أي: عليّ): بل، أيها الشيخ، عظَّم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منقلبكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين.

---

(1) الأسفراييني، التبصير في الدين، ص 58.

فقال الرجل: وكيف ذلك، والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا؟ **فقال عليّ: لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً، ولو كان ذلك لبطل الثواب** والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي لائمة لمذنب ولا محمَدة لمُحسِن، **ولا كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسيء، ولا المسيء** بعقوبة الذنب أولى من المحسن. تلك مقالة من الشياطين وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب في الأمور، هم **قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله تعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، ولم يكلف مجبراً، ولا بعث الأنبياء عبثاً. وذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين** كفروا من النار. فقال الرجل: وما ذانك القضاء والقدر اللذان ساقانا؟ فقال: أمر الله بذلك وإرادته. ثم تلا: **وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا»**[1].

* * *

نلحظ فارقاً واضحاً بين الصورتين في جواب عليّ. فهو في الصورة الأولى يؤكد الجبرية بإطلاقها، وفي الصورة الثانية يفسر القضاء والقدر تفسيراً ينفي الجبرية المطلقة ويدع مجالاً لاختيار الإنسان. وهذا الفارق بين الصورتين مما يثير الشك في روايتهما كلتيهما عن علي نفسه. ولكن ليس يعنينا هنا نقد الروايتين وتحقيقهما بقدر ما يعنينا دلالتهما على تفكير الناس منذ عهد الخلفاء الراشدين بمسألة القدر واستحواذ القلق عليهم من غموض هذه المسألة في مداركهم، ومحاولتهم تبديد هذا القلق بالاستفسار والإلحاح في السؤال والنقاش. والواقع أن الشك الذي يخامرنا في نسبة الروايتين إلى عليّ بعينه، ليس يعني شيئاً من الشك عندنا في أنهما صادرتان عن عهد الراشدين. فإن أسلوب السؤال والجواب وطريقة التعبير عن المسألة هما من أسلوب ذلك العهد وطريقته كما نعتقد. وإن كان يبدو لنا أن الرواية الأولى أقرب أن تكون صحيحة النسب إلى عليّ من الثانية، فإن النص الذي جاء

---

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص 7 و8.

في الرواية الثانية يكاد يكون موضوعاً على طريقة القدرية المتأخرين عن عهد الراشدين في تفسير القدر، وقد جهد الواضعون أن يتوافق النص لا مع أسلوب ذلك العهد وحسب، بل مع حوادثه التاريخية كذلك، فرأينا الرواية تنبثق من حادثة صفين بالذات.

وعلى كل حال، تبقى الرواية على دلالتها التاريخية رغم طابع الوضع البارز فيها. ونعني بالدلالة التاريخية ما تقرره الشواهد الكثيرة من أن الجدال في هذه القضية كان يتردد كثيراً في أوساط الخلفاء الراشدين، وأن الناس كانوا شغوفين يومئذٍ أن يعرفوا من هؤلاء الخلفاء مدى أثر القضاء والقدر في حياتهم ومصائر أعمالهم.

وهناك شاهد آخر يزيد رأينا في الوضع التاريخي للمسألة دعماً ووضوحاً. فقد نقل أحمد أمين عن أحمد بن يحيى المرتضي صاحب كتاب «المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» أنه ـ أي ابن المرتضى ـ «يذهب إلى أن مذهب الاعتزال يرجع إلى الصدر الأول للإسلام. فقد عدّ من الطبقة الأولى للمعتزلة الخلفاء الأربعة، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود وغيرهم. ومن الطبقة الثانية الحسن والحسين، ومحمد بن الحنفية، وسعيد بن المسيَّب وغيرهم. ومن الطبقة الثالثة الحسن بن الحسن، وعبدالله بن الحسن، وأبا هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وهو الذي أخذ عنه واصل. ومن الطبقة الرابعة غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء إلخ..». ثم يعلق أحمد أمين على هذا الكلام بقوله: «والذي يظهر من كلامه أنه يريد أن يعد معتزلياً كل من ذكر له من الصحابة والتابعين قول يدل على أن الإنسان حرّ الإرادة، أو يدل على أنه يرى الحسن والقبح العقليين، لأنه استدل ـ أي ابن المرتضى ـ مثلاً على أن أبا بكر وابن مسعود يريان مذهب الاعتزال بأنهما قالا في المرأة المفوضة في مهرها برأيهما، أي أنهما يقولان بالحسن والقبح العقليين، ولذا حكما بالرأي. واستدل ـ ابن المرتضى ـ على أن بن عباس فهم بأنه ناظر القائلين بالجبر من الشاميين وألزمهم الحجة. وليس يريد (ابن المرتضى) أن مذهب الاعتزال بهذا

الاسم، وبصفته مذهباً، كان من عهد أبي بكر»[1].

وخلاصة الأمر أننا نستفيد من كل ما تقدم من الشواهد التاريخية إثبات ما نحاول إثباته من كون مسألة القدر مثارة للجدل والمناقشة بين الناس منذ الصدر الأول للإسلام، أي قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء، وأنه كان هناك ناس من عامة المسلمين يشعرون بالحاجة إلى تحديد موقفهم من هذه المسألة، فيضعونها أمام النبي في حياته وأمام الخلفاء الراشدين بعده وأمام الصحابة، وأن مواقف الخلفاء الراشدين والصحابة كانت مختلفة، أو متباينة. كما رأينا في موقف عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، وفي موقف عبدالله بن عباس ـ وهو من كبار الصحابة وأجلائهم ـ حسب رواية ابن المرتضى عنه من أنه «ناظر القائلين بالجبر من الشاميين وألزمهم الحجة». أي أنه كان يقول بالاختيار دون الجبر. ومعنى هذا كله أن مسألة القدر كانت قائمة بالفعل، سواء وجد معبد الجهني وغيلان الدمشقي أم لم يوجدا، وسواء رفعا شعار اختيار الإنسان في أفعاله أم لم يفعلا ذلك. فإن ظروف المسألة كلها كانت تقتضي أن تنتج ذلك الشعار أو ذلك الموقف، وأن تنتج كذلك شعاراً آخر معارضاً، وأن يحتدم الصراع بين الشعارين أو الموقفين احتداماً يؤدي حتماً إلى نشوء مذهبين متعارضين متصارعين في هذه المسألة، كما حدث بالفعل بنشوء مذهب المعتزلة ونقيضه مذهب الأشاعرة.

نريد أن نقول أخيراً: إن الوضع التاريخي للمسألة ينبىء بأنها كانت مسألة ذات واقع موضوعي قائم بصورة مستقلة عن وجود معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعن إرادتهما الذاتية وتفكيرهما الشخصي، وأن ظهورهما بالدعوة لمبدأ نفي القدر وإثبات حرية الإنسان في أفعاله، كان من نوع الاستجابة لهذا الواقع الموضوعي. ولكن، لا نقصد ـ طبعاً ـ أن ننفي عن دعوتهما تدخل العامل الشخصي والاختيار الذاتي. وإلا فكيف نفسر احتمالهما مختلف ألوان الأذى في سبيل المجاهرة، برأي كان يغضب السلطات القائمة أشد الاغضاب حتى أدى الأمر إلى قتلهما عقاباً وانتقاماً؟

---

(1) فجر الإسلام، ص 296، الهامش ـ 1.

2 ـ الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر

بعد ما تقدم يبرز هذا السؤال:

ـ ما طبيعة الظروف التي اقتضت أن يظهر معبد الجهني أولاً، وغيلان الدمشقي بعده، حاملين راية المجاهرة، بنفي القدر عن فعل الإنسان، ثم أن يصبحا ضحيتي رأيهما، ثم أن يظهر الحسن البصري بهذا الرأي نفسه، ثم واصل بن عطاء الذي بدأ به عهد صيرورة هذه المسألة ومسائل أخرى غيرها قاعدة أساسية ينهض عليها بناء مذهب عقلي في العقائد الإسلامية، ثم يصبح هذا المذهب منعطفاً حقيقياً لمجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفكر الفلسفي، نعني به مذهب المعتزلة؟

للإجابة عن السؤال نرجع إلى الباحثين، الشرقيين منهم والغربيين، فنجدهم لا يرون من تلك الظروف سوى جانب واحد. وإذا كان منهم من يرى الجانب الآخر، فإنما يراه في غير مكانه الحقيقي من الواقع.

في كلامنا السابق ذكرنا رأي «دي بور» في منشأ التفكير الفلسفي في العقائد الإيمانية الإسلامية، ولا نزال نتذكر قوله بأنه تقوم «دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار، كان لهم أساتذة من النصارى إلخ..».. يستنتج من هذا أن القائلين بالاختيار من المسلمين الأولين لم يكن لديهم من الأسباب الواقعية الموضوعية ما يدعوهم للأخذ بفكرة القدر، أو بالأقل ـ لمناقشة هذه الفكرة، وإنما سبب ذلك ينحصر في التأثر بتفكير النصارى الشرقيين الذين «يكادون جميعاً يقولون بالاختيار»[1].

وبهذه الطريقة نفسها يعالج المسألة باحثون غربيون آخرون. فإن ماكدونالد، مثلاً، يرى أن البحث في مسألة الحرية الإنسانية ينشأ من «ضرورة فلسفية للعقل الإنساني». هذا من حيث المبدأ. وأما من حيث الواقع فيرى أن نشأة القول بالقدر في بلاد الشام أثناء العهد الأموي حصلت بتأثير الآراء المسيحية، ولا سيما كتابات يوحنا الدمشقي التي يظهر منها أن

---

(1) دي بور، المصدر السابق، ص 74.

مسألة الجبر وحرية الإرادة هي من أهم مسائل الخلاف بين الإسلام والمسيحية[1]. وينقل «غولد تسيهر» عن الباحث «كريمر» قوله بأن علماء المسلمين القدامى أخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ما أحدث عندهم الشك في ما اعتقدوه من أمر القدر الأزلي المطلق[2]. أما غولد سيهر نفسه فنستخلص من كلامه في الموضوع أن محاولة المسلمين الأتقياء، في العصر الأموي، إزالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة إرادة الله وإرادة الإنسان، هي المصدر الأساسي لظهور حركة القدرية[3].

هذه النماذج من آراء الباحثين الغربيين لا ترى من منشأ للبحث والجدل في مسألة القدر عند المفكرين العرب سوى هذا الجانب الواحد أو ذاك. فهم إما يرجعون المنشأ إلى التأثر بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب، وإما يرجعونه إلى مبدأ فكري عام مجرد كمبدأ «الضرورة الفلسفية للعقل الإنساني»، وإما إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض كما سيأتي، دون أن يفكر إطلاقاً بالقاعدة الاجتماعية أو السياسية التي انطلق منها المسلمون القدامى إلى محاولة التوفيق هذه أو دعت هذا الفريق منهم إلى القول بالقدر ودعت الفريق الآخر إلى نفي القول بالقدر والأخذ بفكرة حرية الإرادة الإنسانية أو حرية الفعل الإنساني.

وهكذا فعل الباحثون الإسلاميون أنفسهم في تحديد منشأ المسألة. فإن هؤلاء أيضاً يرجعون ذلك إلى تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي وحسب، ولا يكتفي مؤرخ إسلامي مثل ابن عساكر في كتابه «التهذيب» بحصر هذا التأثر في العصر الأموي، بل يعود به حتى إلى زمن عمر بن الخطاب، فيروي مثلاً أن عمر قال في خطبته بالجابية إن الله «يهدي من يشاء ويضل من يشاء»، وكان الجاثليق حاضراً (الجاثليق اسم لاهوتي مسيحي دخل

---

(1) Macdonald, Muslim Theology, p. 127-131.

(2) غولدتسيهر (Goldziher)، العقيدة والشريعة في الإسلام، الطبعة العربية 2، القاهرة 1959، ص 94.

(3) راجع المصدر السابق، ص 90 ـ 94.

الإسلام)، فتمتم (أي الجاثليق) بلغته شيئاً. فسأل عمر عن أمره، فقيل له إنه ـ أي الجاثليق ـ يقول: «إن الله لا يضل»[1]. فكأن ابن عساكر يجد في هذه الرواية شكلاً من أشكال الحوار غير المباشر بين الفكر الإسلامي «الرسمي» الذي يسند فعل الإنسان إلى الله وبين الفكرِ اللاهوتي المسيحي الذي يرى الاختيار للإنسان في أفعاله وينفي عن الله كونه هو الذي يضل الناس حين يكونون على ضلال، وكأنه يرى ـ لذلك ـ أن مثل هذا الشكل من الحوار هو منشأ إثارة النقاش في مسألة القدر عند المسلمين منذ ذلك الزمن.

ومثل هذا الرأي نجده عند سائر المؤرخين الإسلاميين القائلين بأن معبداً الجهني هو أول من قال بالقدر، وأنه أخذ ذلك عن رجل نصراني يدعى سنهويه كان قد أسلم ثم تنصر، أو تأثر به كما يذكر ابن سعد في «طبقاته»[2].

وينتقل هذا التأثير المسيحي من معبد إلى الحسن البصري في العراق[3]. وإلى غيلان الدمشقي في بلاد الشام، حسب آراء هؤلاء المؤرخين.

نخرج من مجمل الآراء السابقة باستنتاج أن مصدر ظهور تلك المشكلة التي يصفونها، بحق، أنها حركت الفكر العربي منذ عصر النبي، ثم ظهرت بشكلها الحاد في عهد هشام بن عبد الملك الأموي (خلافته سنة 106هـ ـ 724م)، هو مصدر واحد، وهذا المصدر: إما نظر عقلي مجرد بداعي «الضرورة الفلسفية للعقل» كما يقول ماكدونالد. أو ما يعبر عنه أحمد أمين بالقول إن هذه المسألة «شغلت الفلاسفة ورجال الدين جميعاً في العصور المختلفة»[4]. وإما تأثر بالفكر اللاهوتي المسيحي.

* * *

---

(1) راجع إحسان عباس، الحسن البصري، ص 164.
(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ 7، ص 27.
(3) الذهبي، ميزان الاعتدال، جـ 2، ص 305.
(4) فجر الإسلام، ص 283.

ولكن وضع المسألة في هذا النطاق وحده يخالف الواقع التاريخي بقدر ما يخالف منطق دياليكتيك العلاقة بين الظاهرات الفكرية والظاهرات الاجتماعية وهو منطق له صفته الموضوعية التي لا يمكن أن يلغيها إغفال الباحثين لها أو عدم رؤيتهم إياها. على أن العجيب في الأمر هنا أن بعض هؤلاء الباحثين أنفسهم قد وضعوا أمامنا في بحوثهم الخاصة بمسألة القدر ذاتها، مادة صالحة جداً لرؤية تلك العلاقة، ولكنهم وضعوها بصفتها مادة تاريخية وحسب، دون أن يستخدموها في شيء من التحليل العلمي يرجع المسألة إلى جذورها الحقيقية في واقع المجتمع الذي ظهرت فيه بأشكالها الخاصة.

فهذا، مثلاً، غولدتسيهر الذي رأيناه ـ فيما سبق ـ يرجع منشأ الحركة القدرية إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن، ويقف عند هذا الحد من غير أن يحلل الدوافع الكامنة وراء هذه المحاولة، نراه في مكان آخر من كتابه نفسه[1] يعلّل قيام مذهب «المرجئة» وما يبدو له من كون هذا المذهب متسامحاً مع الأمويين، بأن ذلك يرجع إلى ضرورة قيام مذهب فكري في ذلك الحين يقرر أن إيمان المسلمين يرجئ الحكم بشأنه إلى الله، لأن الأمويين كانوا مغتصبين، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا حكام المسلمين، فلا بد إذن من قيام مثل هذا المذهب لمنع الحكم «المعجل» عليهم بالكفر «وتأجيل» هذا الحكم إلى الله نفسه، كيلا يكون «تعجيل» الحكم من قِبل المسلمين أنفسهم دافعاً إلى الثورة بوجه حكامهم. بهذا المعنى، وبهذه الطريقة السليمة من التعليل والتحليل يعالج قيام مذهب «المرجئة». ولكنه في معالجته للقدرية يجزيء المسألة: فمن جهة، يقتصر في تعليل منشئها على محاولة التوفيق بين نصوص القرآن. ومن جهة ثانية نراه يتحدث عن موقف أصحاب السلطان الأمويين تجاه القدرية قائلاً إنهم ـ أي الأمويين ـ كانوا يكرهون القائلين بالقدر، وأن ذلك لم يكن منهم عن ضيق بالمناقشات الكلامية بحد ذاتها، بل لأنهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطراً على

---

(1) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 76 ـ 77.

سلطانهم[1] ـ نراه يتحدث هكذا بصورة مستقلة عن معالجته لمنشأ القدرية، ودون أن يدخل هذا الحديث في صلب تلك المعالجة!.

إن هذا الكلام الأخير لغولدتسيهر يقدم مادة جيدة لرؤية التربة الاجتماعية والسياسية التي نبتت منها حركة القدرية. لكنه لم يستخدم هذه المادة عند تحليله منشأ تلك الحركة، كما فعل، في تحليله منشأ مذهب «المرجئة». ومن الغريب أن باحثاً عربياً معاصراً نعرف فيه بعد النظر وعمق التحليل نقل هذا الكلام الأخير لغولدتسيهر عن موقف الحكام الأمويين تجاه الحركة القدرية، ثم علق عليه قائلاً: «ليس من شك في أن الدولة الأموية كانت تفيد من أفكار المجبرين (القائلين بالجبر) الذين يرون في الخلافة الأموية والظلم الواقع بسببها قضاء إلَهياً لا قبل للإنسان برده أو الثورة عليه. ولكن الربط بين المبدأ القدري النظري وبين الناحية العملية ـ هذا الربط لم يتصوره الخلفاء الأمويون كما تصوره غولدتسيهر، والتضحية بمعبد أو بغيلان لم تكن لتخوفهم على سلطتهم أن تنهار، ولكن مطاردة منهم لبدعة جديدة باسم الدين الذين نصّبوا أنفسهم حماة له»[2].

المبدأ النظري والموقف العملي

في هذا التعليق مجال للمناقشة من عدة جهات: فهو ـ أولاً ـ يعترف من حيث الأساس باستفادة الدولة الأموية من آراء المجبرين، وقد علّل ذلك تعليلاً واقعياً صحيحاً. فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من القول بأن آراء أهل الاختيار (القدريين) تتضمن أكثر من المعارضة للظلم الواقع بسبب الدولة الأموية، بل تتضمن أيضاً خطراً شديداً على هذه السلطة الظالمة، لأنها ـ أي آراء القدريين ـ إذا هي شاعت في الناس فتحت أمام المظلومين منهم باباً للأمل بالخلاص من الظلم، ما دام قد ظهر أن هذا الظلم ليس قضاءً إلَهياً مفروضاً عليهم قبوله، شاءوا ذلك أم أبوا، وأن زواله رهن

(1) المصدر السابق.
(2) إحسان عباس، الحسن البصري، سيرته، شخصيته، تعاليمه وآراؤه، ص 170.

بإرادتهم واختيارهم إذا نهضوا لدفعه والقضاء عليه. ولا يمكن أن يقتنع المرء بأن الحكام الأمويين لم يكونوا يتصورون هذا الخطر الذي يعنيه مذهب القدرية، وهم المعروفون بالدهاء والحيطة الشديدة لسلطانهم في وقت اشتدت فيه حركات المعارضة وتطورت أسلحتها الفكرية المتعددة السريعة الانتشار. إن بين المؤلفين الإسلاميين القدماء أنفسهم من يشهد على صحة رأينا هذا، كالقاضي عبدالجبار بقوله إن «أول من قال بالجبر وأظهره: معاوية» وقوله إن معاوية «أظهر أن ما يأتيه، بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاّه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية»[1]. من جهة ثانية: لو إننا سلّمنا جدلاً بأن الربط بين المبدأ النظري والناحية العملية لم يتصوره الخلفاء الأمويون كما تصوره غولدتسيهر ـ وذلك بعيد عن دهاء هؤلاء الخلفاء ـ يبقى أمر آخر لا يحتاج إلى قدرة فائقة على إدراك هذا الربط بين النظرية والتطبيق. وقد ذكر الباحث نفسه هذا الأمر الآخر حين قال مستدركاً: «.. ولكن القدرية كانوا يجمعون إلى جانب القول النظري بالقدر، أفكاراً ضد الدولة، كقول خالد ابن معدان أحد تلامذة معبد حين سيق أستاذه إلى القتل: إن البلاء كل البلاء إذا كانت الأئمة منهم (يعني من بني أمية)»[2].

وهنا نلحظ في هذا الكلام من الباحث، رغم ما نعرف فيه من عمق النظر، محاولة للفصل بين القول النظري عند القدريين وبين أفكارهم ضد الدولة، وكأنه يريد أن يقول بأن قتل الأمويين لمعبد ليس محاربة لنظرية القدرية. بل عقاباً على أفكاره ضد الدولة. غير أن مثل هذا الفصل لا يتفق مع المنهج الصحيح للبحث. يضاف إلى ذلك أن الدكتور عباس، في محاولته الفصل بين الأمرين يعلّل كلمة خالد بن مِعدان السابقة عن بني أمية حين رأى أستاذه معبد يساق إلى القتل ـ يعلّلها بأن خالداً «يقول هذا، لا

---

(1) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ 8، ص 4 ـ طبعة القاهرة.

(2) إحسان عباس، المصدر السابق، ص 171.

لأنه قدري، ولكنه يقوله كما كان كثيرون غيره من أهل الجبر يقولونه». إن هذا التعليل ـ أولاً ـ يتعلق بخالد بن معدان وحده. فهل هذا ينفي أن الأمويين قتلوا معبداً لقدريته؟ وثانياً: ماذا يعني هذا التعليل؟ هل معناه أن معارضة حكام بني أمية ليست محصورة في القدريين، وأن الجبريين أنفسهم كان كثير منهم يعارض الأمويين؟ هذا صحيح. لأن معارضي بني أمية كانوا أحزاباً عدة، ومذاهب مختلفة وكان لكل من هذه الأحزاب والمذاهب أسلحته الفكرية التي يقاتل بها حكم الأمويين، وما كانت القدرية السلاح الفكري الوحيد على بني أمية.

أما الجبريون، فليسوا فرقة واحدة، فقد ذكر الشهرستاني ثلاثة أصناف رئيسة لهم: الجبرية الخالصة، والجبرية المتوسطة، وهناك الفرقة التي تثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل. وذكر الشهرستاني للفرقة النجارية منهم أصنافاً ثلاثة أيضاً. أما الفرقة الضرارية (أصحاب ضرار بن عمرو) فتتميز بأن بين مبادئها مبدأ يقول «إن الإمامة تصلح في غير قريش، حتى إذا اجتمع «قرشي» و«نبطي» قدّمنا النبطي، إذ هو أقل عدداً، وأضعف وسيلة، فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة». والمعتزلة، وإن جوّزوا الإمامة في غير قريش لا يجوّزون تقديم النبطي[1].

فهناك جبريون، إذن، أشد خطراً على السلطان الأموي من المعتزلة، رغم أن المعتزلة يأخذون بفكرة القدرية. فإن القول بجواز أن يكون الإمام من غير قريش ـ والأمويون من قريش ـ، بل جواز تقديم حتى النبطي على القرشي، يشكل خطراً على الخلافة الأموية لا نبالغ إن قلنا إنه أشد من خطر القدرية. وعلى هذا يصبح الكلام بأن الكثيرين من الجبريين يقولون في بني أمية كما يقول خالد بن معدان، كلاماً لا دلالة له على ما يريد الدكتور عباس أن يصل إليه.. فليس كل جبري ملائماً في تفكيره لسياسة الخلفاء الأمويين.

وإذا سلّمنا بأن الجبريين كلهم سواء في تفكيرهم، فإن لنا، أن نقول،

---

(1) الشهرستاني، الملل، القاهرة، 1961، جـ 1، ص 86 ـ 91.

أولاً، بأن الجبرية، وإن كان تفكيرها مما يلائم سياسة الدولة الأموية، ليست حزباً أموياً، وليست حلفاً سياسياً لبني أمية، وإنما هي جماعة لها وجودها المستقل ولها مواقفها الفكرية والدينية والسياسية المستقلة عن مواقف الدولة الأموية. فليس لنا أن نستدل بشيء من مواقفها على شيء من مواقف الدولة الأموية، وإلا فكيف نفسر قتل جهم بن صفوان وهو زعيم «الجبرية الخالصة»؟ لم يقتله الأمويون لجبريته بالطبع، لأنهم هم أهل الجبرية وحماتها. وإنما قتلوه لأنه ثار مع الخارجين على حكم بني أمية[1]. وليس في جبرية جهم ما يلزمه بطاعتهم أو يمنعه من الخروج على سلطانهم. هذا من وجه. ثم من وجه آخر: كان جهم صاحب نزعة عقلية في طريقة تفكيره، بالرغم من جبريته، كما سنرى في آخر هذا الفصل[2]، وقد كان الأمويون يطاردون أصحاب هذه النزعة.

ذلك **أولاً**.. أما **ثانياً** فهل ينتج من كون ناس كثيرين من الجبريين يقولون بمقالة خالد بن معدان، إن القدرية ليست تعبيراً فكرياً عن مصلحة فئة اجتماعية أشبه «بالايديولوجية»، وأنها ليست تشكل ـ بسبب من ذلك ـ خطراً على سلطان الأمويين؟ **وثالثاً**: هل هذا يقيم الدليل المقنع على أن الحكام الأمويين لم يقتلوا معبداً لقدريته، بل لأنه خرج عليهم مع ابن الأشعث وحسب؟ ألسنا نحتاج، كيما نقتنع بذلك، إلى معرفتنا لماذا كان معبد يعادي الأمويين، ولماذا خرج عليهم مع ابن الأشعث؟

بقي أن نناقش القول بأن تضحية الأمويين «بمعبد وغيلان لم تكن لتخوفهم على سلطتهم أن تنهار، ولكن مطاردة منهم لبدعة جديدة باسم الدين الذي نصّبوا أنفسهم حماة له».

نناقش هذا القول، **أولاً**، بأن الخلفاء الأمويين ـ عدا عمر بن عبد العزيز

---

(1) شارك جهم في ثورة الحارث بن سريج التميمي على هشام بن عبد الملك عام 116هـ، وكان من خطباء هذه الثورة، راجع تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، القاهرة 1331هـ، ص 7 ـ 15.

(2) راجع مسألة علم الله في أواخر هذا الفصل.

ـ قد ارتكبوا مخالفات دينية عدة وفاضحة، وأتوا ببدع معروفة دون أن يمنعهم من ذلك كونهم نصّبوا أنفسهم حماة للدين، ولا رغبتهم في مسايرة المشاعر الدينية لجمهور المسلمين. وثانياً، بأن الجبرية نفسها، كالقدرية، كانت «بدعة جديدة» في نظر المسلمين. وقد برىء منها معظم أئمة المذاهب الفقهية والأصولية، من جعفر الصادق وأبي حنيفة إلى أحمد بن حنبل. أما جعفر الصادق وأبو حنيفة فقد اتفقا في الرد على كل من القدرية والجبرية بالقول المشهور: «لا جبر ولا تفويض ولا تسليط» إلى آخر الرواية المعروفة عن جعفر الصادق. ونصل إلى الإمام الرابع من أئمة أهل السنة: أحمد بن حنبل (241هـ/ 855) فنراه يكتب رسالة خاصة بـ «الرد على الزنادقة والجهمية في ما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله»[1]. فأحمد بن حنبل هنا يقرن الجهمية بالزنادقة ويرد عليهم معاً رداً واحداً، أي أنهم في نظره أهل بدعة كذلك.

فالجبرية، إذن، في نظر معظم أئمة المذاهب الإسلامية أهل «بدعة جديدة»، كما هو شأن القدرية. فلماذا يطارد الخلفاء الأمويون هذه البدعة دون تلك؟ لماذا يفرقون بين بدعة وبدعة، ما داموا يفعلون ذلك «باسم الدين الذي نصبوا أنفسهم حماة له»؟

نجد الجواب الصحيح لمثل هذه الأسئلة عند أحد كبار الباحثين الإسلاميين في عصرنا، وهو ممن لا يشك في أنه أحد كبار الإسلاميين المحافظين كذلك، وليس هو ممن يعنيهم «ربط المبدأ النظري بالناحية العملية» في بحوثه الإسلامية، كما يعنينا. فإن هذا الباحث الكبير المحافظ يقول بصدد الكلام على أن موقف المعتزلة من الدولة الأموية كان موقف كراهية: «فلعل المعتزلة ورثوا كراهية بني أمية من شيوخهم هؤلاء (يقصد معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القدرية وجهم بن صفوان من الجبرية)، وبنو أمية ـ كما يظهر ـ كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة، لا دينياً فقط، ولكن سياسياً كذلك، لأن الجبر يخدم سياستهم. فالنتيجة للجبر أن الله

(1) نشرت هذه الرسالة في مجموعة تضمنت رسائل لابن تيمية وطبعت سنة 1323هـ.

الذي يُسير الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء، ودولتهم بقضاء الله وقدره، فيجب الخضوع للقضاء والقدر. وجهم وإن كان جبرياً إلا أنه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال أحفظت عليه الناس فاستغلت السياسة (الأموية) كراهية عامة الناس له وقتلته (يعني السياسة الأموية)»[1]. أما ما يتعلق بجهم وبأقواله التي «أحفظت عليه الناس» فسنرى أنه أمر يتجاوز قضية الجبر إلى قضية النزعة العقلية التي عُرف بها جهم.

ونقول، ثالثاً، بأنه من العسير على الباحث في شؤون العصر الأموي أن يوافق على القول بأن الخلفاء الأمويين لم يكونوا يتخوفون من القدرية على سلطتهم أن تنهار. فإنه حين ظهرت القدرية مقترنة باسم معبد الجهني، كانت الدولة الأموية تعاني أزمة تناقض حاد بين الحكام والمحكومين، سياسياً واجتماعياً (طبقياً) ودينياً معاً. لذلك كانت الأفكار المناهضة لهؤلاء الحكام تلقى استجابة واسعة وعميقة من جماهير الأقطار التي تمتد إليها ظلال الحكم الأموي، مهما يكن شأن هذه الأفكار من حيث اتجاهها الاعتقادي. أي أنه كان يكفي أن تظهر فكرة ما تحمل مضموناً يؤدي، مباشرة أو من بعيد، إلى إنكار شيء ما من أشياء بني أمية، حتى تنتشر هذه الفكرة في الناس بسرعة، وأن تجد حولها الدعاة والأنصار والمقاتلين في سبيلها كذلك. وقد حدث ذلك بالفعل حين ظهرت القدرية بمظهرها الأخير على يد معبد الجهني ذاته. فالمعروف تاريخياً أن معبداً هذا قد ذهب إلى الحجاز حاملاً دعوته القدرية إلى أهل هذا القطر الذين كانوا أكثر محافظة في المسائل الدينية من أهل العراق. فإذا به هناك يلقى علماء «المدينة» فيطلعهم على مذهبه، وهم أشد علماء المسلمين تشدداً في أمور الدين والعقيدة كما هو معروف فماذا وجد عندهم معبد؟

يجيبنا عن هذا السؤال واحد من كبار مؤرخي العقائد الإسلامية، ومن كبار أهل السُّنَّة المعادين لمذهب القدرية أيضاً، إذ يعترف صراحة بسعة

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 81.

انتشار هذا المذهب في ذلك العصر، فيقول بصدد كلامه عن القدرية بالذات: «.. وما بقي ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ممن عصمهم الله عن الزيغ والضلال إلخ»[1]. يقول ذلك لأن التاريخ يقول إن معبداً قد أثر بعلماء المدينة فأخذوا بمذهبه، كما أثر بغيرهم في العراق فأخذ بمذهبه كذلك كثير من أهل هذا القطر المعادي للأمويين.

إن هذا الواقع التاريخي يدل أوضح الدلالة على أن فكرة القدرية قد استهوت حتى رجال الدين المحافظين يومئذٍ، الذين كانت لهم قيادة الرأي في توجيه أفكار الناس. أليس لنا أن نسأل هنا: ماذا استهوى هؤلاء العلماء وأولئك الناس الآخرين في مذهب القدرية؟ هل نقول: إن «الضرورة الفلسفية للعقل الإنساني» فقط، أو محاولة التوفيق بين نصوص القرآن فقط، أو التأثر فقط بالفكر اللاهوتي المسيحي عبر ذاك الرجل الذي قيل إن اسمه سنهويه «أو سوسن كما سماه ابن قتيبة في كتابه «المعارف»، والذّهبي في «ميزان الاعتدال»، والذي قيل إنه كان نصرانياً ثم أسلم ثم تنصَّر وأثر في معبد الجهني؟

لماذا ظهرت «الضرورة الفلسفية» في هذا الوقت بالذات، ولم تظهر قبله أو بعده، لو كانت هذه الضرورة مجردة ومنعزلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي؟

ولماذا كان هذا الجانب القدري من محاولة التوفيق بين نصوص القرآن، هو الذي استهوى الكثيرين في العراق والحجاز ثم في دمشق. في حين أن الجبرية ظهرت على يد جهم بن صفوان في «ترمذ» من بلاد «مرو» (بلاد فارس)، وعلى يد الحسين بن النجار في «الري» (بلاد فارس أيضاً)[2]، أي لماذا كانت التربة الاجتماعية التي أخصبت فيها القدرية هي التربة العربية المتصلة اتصالاً مباشراً، أو قريباً من ذلك، بحركة الصراع السياسي آنذاك

---

(1) طاش كبرى زاده، «مفتاح السعادة»، جـ 2، ص 13.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 79 و81، الطبعة الثانية، مصر.

بين حزب الأمويين وبين سائر الأحزاب السياسية بمختلف أشكالها الدينية، ولم تكن التربة التي نمت فيها الجبرية أول نموها في هذه البيئة ذاتها، بل في بيئة فارسية الأصل؟

ثم كيف أمكن أن يتحول هذا التأثر الفردي الحدود، أي تأثر معبد الجهني بسنهويه كما يقولون، إلى تيار فكري عارم سرعان ما شمل الكثير من الناس، من مختلف الفئات الاجتماعية غير المنتفعة بالطبقة الحاكمة، بل شمل ناساً من رجال الدين في بيئة محافظة كبيئة الحجاز؟ كيف يمكن أن يحدث هذا التحول من تأثر فردي - إذا صح - إلى ظاهرة فكرية واسعة وعميقة، إن لم يكن وراء ذلك عامل آخر، اجتماعي أو سياسي، يحقق هذا التحول؟

خمس مواد تاريخية..

المؤرخون القدامى والباحثون المتأخرون يقدمون لنا، في هذا الموضوع، مواد تاريخية تستطيع أن تلقي أضواء ساطعة على هذه الأسئلة كلها، وهي تتيح لنا أن نستخلص منها رؤية واقعية للمسألة غير الرؤية الشائعة في كتابات الباحثين التي أمكننا الاطلاع عليها حتى الآن. نقول «مواد تاريخية» ونحن نقصد بها أنها وردت عند أولئك المؤرخين والباحثين كأخبار مجردة، دون أن يستخدموها في استخلاص رؤية ما منها سوى السّرد التاريخي...

سنعرض الآن هذه «المواد»، واحدة واحدة، دون تعليق، ثم نأخذ - بعد - باستنتاج ما نرى استنتاجه منها:

1 - يقول المؤرخون إن معبداً الجهني وعطاء بن يسار أتيا إلى الحسن البصري وقالا له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب أعداء الله»[1] يقصد بني أمية.

(1) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، جـ 3، ص 33.

2 ـ يروي ابن سعد[1] عن أيوب السختياني، وهو جبري شديد العداء للقدرية، أنه جادل الحسن البصري أكثر من مرة في مسألة القدر، فلم يعدل عن رأيه في هذه المسألة حتى هدده ببني أمية، فكفّ ـ أي الحسن البصري ـ عن ذلك. ومن المعروف أن معبدا الجهني تتلمذ على الحسن البصري[2].

3 ـ يقول الشهرستاني[3]: «.. ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية. واستدل بآيات من الكتاب (القرآن) ودلائل من العقل. ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم».

4 ـ يحدثنا أحمد بن يحيى المرتضى[4] حديثاً ممتعاً عن غيلان الدمشقي. وهو الشخصية الثانية بعد معبد من الشخصيات الأولى التي طوّرت القدرية مذهباً ونظرية. ومما جاء في حديث ابن المرتضى أن غيلان كتب إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز يدعوه إلى المذهب القدري واصفاً حال الإسلام والمسلمين في عهد الدولة الأموية وما أدى إليه هذا الحال من سوء حتى أخيف العالِم فلا يتكلم، ولا يُعطى الجاهل فيسأل» (أي لا يسمح له أن يسأل). ويظهر من الحديث أن عمر بن عبد العزيز لم يقتنع بمذهب غيلان، ولكنه استدعاه إليه. وهو واثق من عدالته وصحة دينه، فلما جاءه طلب إليه أن يعينه على إصلاح شؤون المسلمين، فاستجاب غيلان لهذا الطلب مشترطاً أن يتولى بيع خزائن الأمويين وردّ حقوق الناس إلى أهلها، فقبِل الخليفة الأموي الصالح ذلك. فلما تولى غيلان هذا الأمر نادى أهل دمشق بقوله: «تعالوا إلى متاع الخونة (يقصد حكام بني أمية

---

(1) الطبقات، جـ 7، ص 122.

(2) راجع ابن العماد، شذرات الذهب، جـ 1، ص 88.

(3) الملل والنحل، جـ 1، ص 51 (طبعة مصر).

(4) المنية والأمل، ص 16، 71.

السابقين لعمر بن عبد العزيز)، تعالوا إلى متاع الظَّلمة. تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سُنته وسيرته» ثم أخذ ببيع أمتعة بني أمية وهو يقول في الناس المجتمعين حوله: «من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا ائمة هدى، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع؟». وكان غيلان يقصد أن هذه الأمتعة ثمينة جداً كان يتمتع بها الحكام الأمويون في حين يموت الناس جوعاً.

وتقول هذه الرواية أنه مرّ هشام بن عبد الملك حينذاك وغيلان يرفع صوته بذلك القول، فقال هشام: «أرى هذا يَعيبني ويعيب آبائي، والله إنْ ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه». ثم تقول الرواية أنه حين تولى هشام عرش الأمويين، هرب غيلان إلى أرمينية وهو ينشر عيوب هشام وأخبار ظلمه وظلم بني أمية الذين زعموا أنهم يحكمون بقضاء من الله وقدره، وأنه لا مهرب من القضاء والقدر. فأمر هشام بإحضار غيلان وصاحبه صالح، فلما احضرا أمر بقطع أيديهما وأرجلهما، بعد أن حبسَهما أياماً، ومات صالح قبل غيلان، فتوجه غيلان إلى الناس قائلاً: «قاتلهم الله (يقصد بني أمية): كم من حق أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه، وكم من عزيز في دين الله أذلُّوه»، فغضب الأمويون الذين سمعوا هذا الكلام من غيلان، فذهبوا إلى هشام يقولون له: «قطعت يدي غيلان ورجليه، وأطلقت لسانه. إنه أبكى الناس ونبههم إلى ما كانوا غافلين عنه. فأرسل إليه من يقطع لسانه». وقد فعل هشام ذلك، ومات غيلان شهيد دفاعه عن حقوق المظلومين وعن مذهبه في القدر.

5 ـ وتذكر كتب التاريخ شخصية ثالثة من الشخصيات التي رفعت راية المذهب القدري واستشهدت به. هي شخصية عمرو المقصوص. تقول الرواية التاريخية إنه أول من نادى بالقدر في دمشق، لأنه ظهر قبل غيلان الدمشقي، وأنه كان معلم معاوية الثاني (معاوية بن يزيد بن معاوية الأول مؤسس الدولة الأموية)، وأنه ـ أي عمرواً المقصوص ـ قد أثر في تلميذه معاوية ذاك حتى صار قدرياً على مذهب معلمه. فلما مات والده يزيد وأراد بنو أمية مبايعته وريثاً لأبيه، وفقاً للتقليد الذي وضعه جده معاوية الأول،

استشار أستاذه عمرواً هذا، فأشار عليه بقوله: **«إما أن تعدل، وإما أن تعتزل»**.

فنظر معاوية الثاني في أمره: كيف يختار، وكيف يمكن أن يكون عادلاً إذا اختار البقاء في منصب الخلافة، فوجد أنه سيكون عاجزاً عن تحقيق العدل وفقاً لمشورة أستاذه. لذلك قرر الاعتزال، أي التنازل عن الخلافة، وأعلن قراره في خطبة خطب بها أهل دمشق قائلاً:

«إنّا قد بُلينا بكم وابتليتم بنا، وإن جدّي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق (يقصد علياً بن أبي طالب)، فركب منه (أي من أمر الخلافة) ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله، ثم تقلّده أبي (يزيد)، ولقد كان غير خليق به، فركب ردعه، واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم (أي: أترك لكم أمر الخلافة فتصرفوا فيه كما تريدون)، ولّوه من شئتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً، وإن كانت شراً، فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها».

ويقول المؤرخون إن معاوية الثاني خطب خطبته هذه متنازلاً عن الخلافة، ثم اعتزل الناس، ومات بعد أربعين يوماً من تنازله، فقبض بنو أمية على عمرو المقصوص وقالوا له: أنت أفسدته وعلّمته. ثم دفنوه حياً ومات شهيد مذهبه القدري المناهض للحكم الأموي القائم باسم الحق الإلّهي، أي باسم قضاء الله وقدره (الجبر) كما كان يزعم بنو أمية[1].

استنتاجاتنا من المواد الخمس

هذه نماذج خمسة من «المواد التاريخية» يقدمها لنا المؤرخون القدامى والباحثون المتأخرون، ولكنهم يمرون بها مروراً عابراً دون محاولة الاستفادة منها لرؤية الجذور الاجتماعية والسياسية التي تكمن في أعماق المشكلة، مشكلة القدر، حين حركها معبد الجهني والحسن البصري في العراق وغيلان

(1) أبو نصر المقدسي، البدء والتاريخ، جـ 6، ص 17.

الدمشقي وعمرو المقصوص في دمشق، فتحرك بها العقل العربي كله في مجرى تطوره نحو التفكير الفلسفي.

والآن، بعد عرض هذه النماذج بصورتها التاريخية المجردة، قد حان أن نبحث فيها عن الرابط الموضوعي بينها وبين الظروف الاجتماعية والسياسية التي أضفت عليها صفتها التاريخية تلك. ونبدأ البحث فيها عن هذا الرابط حسب ترتيب عرضها السابق:

ـ 1 ـ

هل كان من نوع المصادفة أن يأتي معبد الجهني وصاحبه عطاء بن يسار إلى الحسن البصري ليقولا له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى»؟

طبعاً، لا. لم يكن ذلك مصادفة مطلقاً. فنحن نرى هنا معبدا الجهني وعطاء بن يسار يأتيان الحسن البصري شاكيين محتجين على «هؤلاء الملوك». فمن هم «هؤلاء الملوك»؟ إنهم ملوك المسلمين بالذات، وهم الملوك الأمويون بأعينهم، فإنه لم يكن للمسلمين آنئذٍ ملوك غير الأمويين. فعلى أي شيء يحتج معبد وعطاء من أمر «هؤلاء الملوك»، ومن أي شيء يشكون؟ «المادة التاريخية» هنا واضحة جداً، فهي تجيب عن السؤال جواباً لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل. إنها تقول لنا بلسان صريح: «هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم»، ولا يكتفون بذلك، بل هم يبررون أعمالهم الظالمة هذه بأنها «تجري على قدر الله» أي أنهم يسفكون الدماء ويغتصبون الأموال ثم ينسبون أعمالهم إلى الله، إلى قضاء الله وقدره، إلى «جبرية» إلّهية مفروضة على المسلمين ولا خلاص منها.

إننا نرى هنا، بوضوح، أن مسألة القدر تتخذ مضموناً سياسياً، اجتماعياً صريحاً ليس فيه مجال للالتباس. وهذا المضمون قوي الدلالة على مدى استفادة السلطة الأموية من فكرة القضاء والقدر (الجبر) لدعم وجودها من جهة، ولسدّ أبواب الأمل أمام المسلمين ـ من جهة ثانية ـ بالخلاص من

ظلم هذه السلطة، ما دامت سلطة إلّهية جبرية، وما دام ليس في مقدور الإنسان أن يعاند سلطة الله، ولا أن يمنع عن نفسه قضاء الله وقدره. أي أنه لا يملك الاختيار في فعل من أفعاله. فعلى المسلمين إذن، بحكم هذه الجبرية الإلّهية، أن يستسلموا للحكم الأموي، لأنهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره. هذه هي «المعادلة» السياسية لمنطق الأمويين.

ثم إن المضمون السياسي الاجتماعي قوي الدلالة، من جانب آخر، على ـ أن الحركة القدرية، حين ظهرت بصورتها المذهبية ـ النظرية على يد معبد الجهني، قد جعلت دعوتها إلى حرية الإنسان في أفعاله مقترنة اقتراناً عضوياً بالدعوة إلى مناهضة الحكم الأموي لسببين متلازمين: لسفكهم دماء المسلمين وأخذهم أموالهم أولاً، ولزعمهم ـ ثانياً ـ أن ظلمهم هذا إنما هو قدر عليهم من الله. بل نرى من الأصح أن نقول: إن دعوة القدرية إلى حرية الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني تتضمن، بحد ذاتها وبجوهرها، دعوة المظلومين أن يستخدموا حرية إرادتهم وفعلهم هذه في العمل للخلاص من ظلم «هؤلاء الملوك»، أي أن دعوة القدرية تتضمن ـ بالضرورة ـ انفتاح باب الأمل بأن الخلاص ممكن، لأنه لا «جبرية» ولا قدر.

ـ 2 ـ

ماذا نرى في مجادلة أيوب السختياني للحسن البصري في مسألة القدر، وعجزه عن إقناع الحسن بالحجة العلمية، ولجوئه أخيراً إلى تهديد الحسن ببني أمية إذا هو لم يمتنع عن دعوته للمذهب القدري؟

طبعاً، من حق أيوب أن يجادل الحسن البصري وغيره في مذهب يعتقد هو ـ أي أيوب ـ مذهباً مناقضاً له. ولكن الذي يخرج عن إطار هذا الحق هو أن يستخدم أيوب طريقة التهديد ببني أمية، بدل استخدامه طريقة النقاش العلمي. وهنا ندخل صميم المسألة بهذا السؤال: لماذا يهدد ببني أمية بالذات؟

الجواب واضح. والرواية التاريخية هي التي تقدم هذا الجواب تلقائياً، بنصها ومضمونها معاً. فهي كأنها تقول لنا إن بني أمية يقفون بالمرصاد لكل

من «يعتقد» مذهب القدرية. أي أنهم يحاسبون حتى على الاعتقاد بشأن هذا المذهب، نستفيد هذا المعنى من كون أيوب لم يطلب من الحسن البصري أن يكف عن «المجاهرة» بالمذهب أو عن الدعوة له، بل كان يجادله بأصل اعتقاده، وكان يطلب إليه الاقلاع، أصلاً، عن هذا الاعتقاد، وحين لم يستطع حمله على ذلك بالإقناع الداخلي لجأ إلى التهديد بالسلطة الأموية حتى أقلع الحسن البصري فعلاً، كما تقول الرواية التاريخية نفسها.

يثبت من ذلك أن بني أمية قد حاربوا مذهب القدرية حرباً لا هوادة فيها. حاربوها بالجدل الفكري عبر أيوب السختياني وأمثاله من الجبريين، وحاربوها بالتخويف والإرهاب، ثم بالقتل الجسدي كما فعلوا بمعبد الجهني، وعمرو المقصوص وغيلان الدمشقي، وغيرهم.

أما لماذا حارب بنو أمية مذهب القدرية، فذلك أمر سبق تبيانه بجلاء، وسنزيده إيضاحاً في مكان آخر.

ـ 3 ـ

وعلينا الآن أن نستخلص بعض الاستنتاجات من رسالة الحسن البصري إلى عبدالملك بن مروان جواباً عن سؤال سأله إياه عبدالملك بشأن القول بالقدر والجبر، وأن ناقش الشهرستاني رأيه في نفي نسبة هذه الرسالة إلى الحسن وإلصاقها بواصل بن عطاء.

إننا نرى في سؤال عبدالملك بن مروان، أيام خلافته، للحسن البصري بالخصوص عن القول بالقدر والجبر، أمراً جديراً بالنظر المفكر. إننا نرى في ذلك محاولة من الحاكم الأموي أن ينتزع فتوى علمية إسلامية من شخصية دينية وعلمية كبيرة نافذة الرأي في أوساط المثقفين والمفكرين بالبصرة، كشخصية الحسن البصري. ويبدو لنا أن عبدالملك كان يأمل أن تكون هذه الفتوى شجباً للقدرية، وأن يتخذ من هذه الفتوى سلاحاً دينياً يحمي فكرة القضاء والقدر، أي يحمي «إيديولوجية» الحكم الأموي ذاتها، ويضرب في الوقت نفسه حركة القدرية بسلاح الدين نفسه.

ولكن كيف نتصور أن يأمل عبدالملك بالحصول على هذه الفتوى، أو

هذا السلاح، من الحسن البصري نفسه، وهو المعروف يومئذٍ بأنه كبير معلمي المذهب القدري في البصرة؟ إننا نتصور ذلك استناداً إلى أمرين اثنين: أولهما، اعتقادنا بأن عبدالملك ما كان ليقدم على سؤال الحسن البصري في مثل هذه القضية الشائكة جداً يومئذٍ لو لم يكن يأمل أن يأتيه الجواب كما يشتهي. وثانيهما، أن الحسن البصري نفسه لم يكن بعيداً عنه أن تأخذه رهبة السلطان وأن يخاف التصريح برأيه إلى جانب القدرية، رغم أنه كان آنئذٍ من دعاتها، بل من معلميها الكبار، أو معلمها النظري الأكبر. ذلك لأنه عُرف في زمانه بالخوف على نفسه من اضطهاد السلطة، فقد ذكر المؤرخون له مواقف تفصح عن ذلك. من هذه المواقف ما سبق ذكره عن أيوب السختياني الذي قال إنه جادل الحسن البصري في القول بالقدر أكثر من مرة، فلم يستطع أن يحمله على تغيير رأيه إلا حين خوفه السلطان، وحينئذٍ وعده الحسن بالإقلاع عن هذا الرأي[1]. ويبدو أنه أقلع عنه في أخريات عمره. ومن مواقفه الدالة على هذا الضعف المتمثل بالخوف والجبن أمام رهبة السلطة، ما رواه المؤرخون عنه من أنه كان يدعو الناس إلى الامتناع عن مناصرة ابن الأشعث حين خرج هذا على بني أمية، بالرغم من أنه ـ أي الحسن البصري ـ كان معارضاً للحكم الأموي بشدة. ومثل ذلك موقفه تجاه ثورة ابن المهلب في البصرة ضد الأمويين. فهنا أيضاً كان يدعو الناس إلى الكف عن مناصرة هذه الثورة. وليس من تفسير لهذين الموقفين للحسن البصري سوى حب النجاة من أذى السلطات. أما تفسير ذلك بأنه دليل على عدم كونه قدرياً، فهو تفسير يخالف الواقع، لأن معظم الروايات التي تخبرنا عن قدريته واردة عن تلامذته أمثال قتاده بن دعامة السدوسي، وعمرو بن عبيد، وأيوب السختياني. ويروي الذهبي[2] أن الحسن البصري كان يقول بأن الخير بقدر والشر بقدر، أي أن ليس الخير والشر من الله بصورة مطلقة، بل إن نسبتهما إلى الله محدودة بحدود.

---

(1) ابن سعد، الطبقات، جـ 7، ص 122.
(2) ميزان الاعتدال، جـ 4، ص 116.

وروى السيد المرتضى عن أبي الجعد أنه سمع الحسن البصري يقول: «من زعم أن المعاصي من الله جاء يوم القيامة مسوداً وجهه، وعن داود بن أبي هند أنه سمع الحسن البصري يقول: «كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي»[1]. وهذه العبارة الأخيرة وردت بنصها في رسالة الحسن البصري إلى عبدالملك بن مروان التي نتحدث عنها. وهذا يؤيد أن الرسالة هذه من الحسن نفسه، وليست من واصل بن عطاء كما يرجح الشهرستاني فإنه لا دليل على نفي نسبتها إلى الحسن سوى استبعاد الشهرستاني أن يكون الحسن «ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى» كما تقدم. أما نسبتها إلى واصل بن عطاء فهي نسبة غريبة ينفيها واقع تاريخي - حسابي لا يقبل الجدل. فالتاريخ يقول إن واصلاً ولد سنة 80هـ، ومات سنة 131هـ، ويقول التاريخ أيضاً إن عبدالملك بن مروان تسلّم الخلافة الأموية سنة 65هـ أي قبل أن يولد واصل بخمس عشرة سنة. فإذا علمنا أن خلافة عبدالملك استمرت عشرين سنة، كان معنى ذلك أن واصلاً لم يكن تجاوز الخامسة من عمره عند موت عبدالملك (ـ 85هـ). فكيف يمكن أن يكتب رسالة إلى عبدالملك؟

لا نشك، إذن، في أن الحسن البصري كان قدرياً في مرحلة مزدهرة من مراحل نشاطه الفكري التعليمي. ولا نشك كذلك في أنه هو صاحب تلك الرسالة إلى عبد الملك بن مروان، لأنه لم يقم اعتراض على نسبتها إليه سوى اعتراض الشهرستاني الذي لا دليل مقنعاً يدعمه، بل رأينا أن الدليل التاريخي يهدم ترجيحه نسبة الرسالة إلى واصل. وقد كان الدكتور إحسان عباس على صواب بقوله إن «نسبة القدر إلى الحسن البصري أقوى من نفيه عنه اطلاقاً، لأن نسبته إليه مؤيدة بشهادة تلامذة له كانوا يكرهون القدرية والقول بالقدر، ولو أنهم وجدوا سبيلاً إلى نفي التهمة عنه لنفوها، ولو عرفوا كيف يتحفظون في إسنادها لفعلوا»[2]. إذن، لم يبق من تفسير لتلك

---

(1) أمالي المرتضى، جـ 1، ص 106.
(2) إحسان عباس، الحسن البصري، ص 170.

المواقف المتخاذلة التي وقفها الحسن البصري، ومنها إقلاعه عن القدرية أخيراً - إذا صح ذلك - سوى تفسير واحد، هو عقدة الخوف من اضطهاد السلطة الحاكمة. ووجود هذه العقدة عنده مؤيد بشواهد كثيرة ذكرنا جملة منها في ما سبق. ولولا أننا أطلنا الكلام في الموضوع لذكرنا المزيد منها. وحسبنا الآن ما رواه ابن عساكر[1] من أن الحسن البصري هرب من جند الحجّاج ولجأ إلى حبيب العجمي - وهو صوفي ومن تلامذة الحسن - وقال له وهو يضطرب خوفاً: «يا أبا محمد، احفظني من الشرطة في أثري». فأجابه حبيب: «استحييت لك يا أبا سعيد. أليس بينك وبين ربك من الثقة ما تدعو فيسترك من هؤلاء؟».. في هذه الرواية بعض التفاصيل التي يمكن الشك فيها، ولكن تداولها بحد ذاته يحمل دلالتين: الدلالة الأولى تنضم إلى ما سبق ذكره من الشواهد على شدة خوف الحسن البصري من أذى السلطة الحاكمة. والدلالة الثانية، أن السلطة الأموية لم يكن يكفيها من الحسن البصري أن يفعل ما فعل من تخذيل الناس عن نصرة ابن الأشعث، فإن ذلك لا يكفي حقاً ما دام الحسن باقياً على رأيه في مسألة القدر. فإن شيوع فكرة القدرية في المجتمع الأموي كان أشد خطراً على هذه السلطة من أن يكون الحسن موالياً لثورة ابن الأشعث. ذلك لأن الحسن البصري كان الشخصية النافذ الكلمة في الناس، وهم حين يتسامعون رأيه في مسألة القدر يصبح هذا الرأي أكثر انتشاراً في الجماهير وأعمق تأثيراً في دفع المظلومين إلى الثورة.

* * *

بقي أمر ثالث يتصل برسالة الحسن البصري إلى عبدالملك بن مروان، جواباً عن سؤاله إياه رأيه في القدر والجبر. فنحن نعتقد - استناداً إلى ما تقدم - أن عبدالملك كان يعرف في الحسن البصري عقدة الخوف تلك، ولذا أقدم على سؤاله ذاك وهو يحسب أن الحسن سيجبن عن إبداء رأيه

---

(1) التهذيب، طبعة دمشق، جـ 4، ص 20.

صراحة، وسيقول في جوابه كلاماً غامضاً بالأقل، فيتخذه عبدالملك سلاحاً ضد القدريين كما قلنا سابقاً. ولكن الحسن لم يجبن هذه المرة كل الجبن. لقد جاء في رسالته الجوابية إلى عبدالملك كلام نعتقد أنه أراد منه ـ بالإضافة إلى إبداء الرأي النظري للقدرية ـ تعريضاً بالخليفة الأموي. وهذا هو الأمر الثالث الذي أردنا عرضه هنا. فإن قول الحسن في رسالته الجوابية: «أن كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي، لم يكن لمجرد إبداء الرأي النظري، بل إننا لنحسّ فيه إشارة إلى ما يأتيه الحكام الأمويون من المعاصي. وليست كلمة «المعاصي» هنا مقصورة على ما كان يصدر عن هؤلاء الحكام من مخالفات دينية خالصة متصلة بسلوكهم الأخلاقي وحسب، بل يدخل في مفهوم المعاصي هنا الظلم الاجتماعي وسفك دماء المسلمين واغتصاب أموالهم وفقاً لما قاله معبد الجهني وعطاء بن يسار حين أتيا الحسن البصري يقولان له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى» كما تقدم.

ـ 4 ـ

وإذا رجعنا الآن إلى حديث ابن المرتضى عن غيلان الدمشقي الذي رأيناه يدعو فيه الخليفة الأموي الصالح عمر بن عبد العزيز إلى مذهب القدرية، ورأينا هذا الخليفة يستدعي غيلان ليستعين به على إصلاح ما أفسده أسلافه من الخلفاء الأمويين رغم مخالفته مذهب القدرية، ثم رأينا غيلان يتولى بيع خزائن الحكام الأمويين رافعاً في الناس تلك الشعارات ذات الطابع الاجتماعي التقدمي، الذي يمكن أن نقول: إنه يحمل مضموناً طبقياً. وذلك حين نادى في أهل دمشق وهو يبيع تلك النفائس من متاع الأمويين: «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظَّلمة». وحين رفع صوته بهذا النداء الآخر: «من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا متاعهم، والناس يموتون من الجوع؟»

نقول: إذا رجعنا إلى هذا الحديث عن غيلان، فماذا يمكن أن نستنتج منه؟

من الطبيعي والمنطقي أنه لا يمكن الفصل هنا بين «المبدأ النظري والناحية العملية». لا يمكن للباحث حين ينسجم مع منطق الأشياء أن لا يرى الرابط الموضوعي والعضوي بين قدرية غيلان وبين موقفه هذا من الأمويين، بين مذهبه الفكري ومسلكه السياسي. فليس هنا من ازدواجية في شخصية غيلان. إنما تكون الازدواجية حيث يكون التناقض بين النظرية والتطبيق، أو بين المبدأ والسلوك. وإذا نفينا الازدواجية هنا، فقد أثبتنا الانسجام التام بين الأمرين. فهنا جوهر واحد له وجهان: نظري وعملي، مبدئي وسلوكي. هكذا كان الأمر عند معبد الجهني، وهكذا كان الأمر كذلك عند عمرو المقصوص.

كل ذلك يؤدي بنا إلى حتمية الاستنتاج بأن مذهب القدرية إنما تبلور مذهبياً ونظرياً على هذه الصورة التي ظهر بها عبر مدرسة الحسن البصري في بيئة البصرة بالذات، ثم في بيئة دمشق بالذات، ثم في بيئة «المدينة» بالذات من الحجاز، ليكون تعبيراً بشكل ديني عن «إيديولوجية» تقف في الطرف الآخر المناقض «لإيديولوجية» الحكم الأموي: الجبرية.

هذا الاستنتاج لا يعني إطلاقاً نفي علاقة المذهب القدري «بالضرورة الفلسفية للعقل الإنساني» أو بمحاولة التوفيق بين النصوص القرآنية، أو بالتأثيرات الآتية للفكر العربي ـ الإسلامي من الفكر اللاهوتي المسيحي أو الفكر الوثني الفارسي، أو الهندي القديمين. بل كل ما يعنيه استنتاجنا ذاك هو أن هذه العناصر الثلاثة التي يأخذ كل فريق من الباحثين، الشرقيين والغربيين، عنصراً واحداً منها أو أكثر من واحد، ويجعله هو الأصل في نشوء القدرية مذهباً ونظرياً، ليست هي الأصل في ذلك، وإن كانت لها علاقة في بلورة بعض المفاهيم التي دخلت المذهب القدري حين أصبح منطلقاً ومرتكزاً لأهم مبادىء المذهب الاعتزالي. «فالضرورة الفلسفية للعقل الإنساني» التي يتحدث عنها ماكدونالد، مثلاً، ويجعلها منشأ للقدرية، هي في الواقع الشكل الأعلى الذي تطورت إليه نظرية القدريين، بعد أن ظلت زمناً مرتبطة ارتباطاً مباشراً بواقع الصراع الاجتماعي ـ السياسي منذ مصرع الخليفة الثالث عثمان، إلى قيام الحكم الأموي، الذي أخذ يوطد نظامه شبه

الملكي الوراثي على أسس واضحة المعالم حددت جوهر هذا النظام ومضمونه.. إنهما الجوهر والمضمون «الطبقيان» اللذان أضفت عليهما الاريستقراطية الأموية مظهراً دينياً ينزع منزع الجبرية، حتى أصبحت هذه الجبرية بالذات هي المحدد البارز للإيديولوجية الأموية كما أوضحنا من قبل، وحتى اتخذ منها الأمويون الحاكمون سلاحاً فكرياً باسم الدين، ثم سلاحاً قمعياً دموياً مسلطاً على رقاب المعارضين من أي حزب كانوا.

أما محاولة التوفيق بين نصوص القرآن، التي يجعلها «دي بور» أصلاً للقدرية، فهي بالواقع نتيجة لا سبب. أي أنه حين اقتضت تلك الظروف الاجتماعية ـ السياسية ظهور القدرية، اقتضى ذلك أن ترجع إلى نصوص القرآن تبحث فيها عن سندها الديني، فوجدت هذه النصوص ذات ظواهر متعارضة: بعضها يصلح سنداً للقدرية، وبعضها يصلح سنداً للجبرية، فاضطر القدريون إلى تأويل الآيات الظاهرة بالجبرية تأويلاً يوفق بينها وبين الآيات الأخرى الظاهرة في القدرية حتى تتساوق جميعاً على دلالة واحدة تناسب مذهب القدرية، وهكذا فعل الجبريون كذلك، ولكن بعملية معاكسة. من هنا قلنا إن محاولة التوفيق بين نصوص القرآن كانت نتيجة لا سبباً.

وأما التأثر بالفكر اللاهوتي المسيحي الذي لا يمكن إنكاره، فلم يكن سوى عامل خارجي أدى مهمة المساعد للعوامل الداخلية الموضوعية، بالإضافة إلى عمله في تطوير نظرية القدريين ورفعها إلى مستوى النظر الفلسفي في عهدها المعتزلي بالأخص.

ـ 5 ـ

وإذا نظرنا، أخيراً، في حكاية عمرو المقصوص أول شهيدي القدرية في البيئة الشامية، كما حكاها المقدسي، وإذا تأملنا خطبة معاوية الثاني في أهل دمشق حين اعتزم النزول عن عرش الخلافة الأموية عملا بإشارة أستاذه عمرو المقصوص هذا، أمكننا أن نؤكد، مرة أخرى، استنتاجنا في الموضوع، وهو كون النظرية القدرية متصلة، من حيث المنشأ والأساس، بالواقع الاجتماعي ـ السياسي. فإن عمرواً المقصوص قد أشار على تلميذه

معاوية بن يزيد حين استشاره بأمر قبوله إرث الخلافة الأموية. لماذا كانت إشارته عليه؟

رأيناه يشير عليه بقبول هذا الإرث إن كان قادراً على تحقيق العدل ـ ويقصد هنا: العدل الاجتماعي ـ وإلا فليعتزل هذا الأمر. فماذا يعني ذلك؟ من الواضح ـ في رأينا ـ أن قضية العدل كانت هي القضية الأولى والأخيرة التي تدخل في حساب هذا الرجل القدري (عمرو المقصوص) حين أتيح له أن يقدم النصح لوريث أموي علَّمه مذهب القدرية. وفي خطبة معاوية الثاني التي أعلن فيها اعتزاله الخلافة بيان واضح أيضاً بأن قراره في هذا الأمر قد استند إلى رؤيته أخطاء أسلافه، ثم رؤيته أنه لا يستطيع أن يتحمل مسؤوليات الأخطاء وتبعات الظروف السيئة التي أورثه إياها جده معاوية الأول وأبوه يزيد بن معاوية، أي أنه لا يستطيع ـ وسط هذه الأخطاء وهذه الظروف الموروثة ـ أن يحقق العدل كما يقتضيه منه المبدأ الذي أخذه عن أستاذه عمرو المقصوص.

فهل يصح أن نقول إن هذه «الناحية العملية» في موقف كل من الأستاذ والتلميذ لم يكن واحد منهما يتصور الرابط بينها وبين مبدئه النظري؟ إن منطق الصلة الموضوعية المتبادلة بين الفكر والعمل، يرفض الاعتراف بالفصل بين الناحية العملية والمبدأ النظري عند الإنسان، كل إنسان. هذا أولاً. وأما ثانياً فإن الرابط بين الفكر والعمل رابط موضوعي لا يتوقف وجوده على الإدراك الذاتي. فسواء كان تصور هذا الرابط قائماً بالفعل وواضحاً بالفعل عند عمرو المقصوص وعند تلميذه معاوية الثاني، أم لم يكن كذلك، فإن الرابط نفسه موجود موضوعياً على كل حال، وهو لذلك يمارس تأثيره على الناحية العملية وإن لم يدخل نطاق الوعي.

* * *

بعد كل ما تقدم نحتاج أن نعرف شيئاً عن السيرة الشخصية لكل من هذا الثالوث القدري: معبد الجهني، وعمرو المقصوص، وغيلان الدمشقي. لأن معرفة ذلك ستنيرنا في محاولة الكشف عن الأهداف الحقيقية التي كان يرمي

إليها هؤلاء الثلاثة من دعوتهم القدرية، بوجهيها النظري، والسياسي. فقد يدخل في حساب الباحث أن يكون وراء هذه الدعوة موقف معين من الإسلام نفسه، وأن تكون الدعوة القدرية ستاراً لهذا الموقف. فإن بعض خصوم القدرية في عصرهم ذاك قد سمى هذا المذهب «بدعة» في الدين تخالف أصوله ومبادئه المتفق عليها كما أشار الشهرستاني إلى ذلك في النص السابق حين أظهر شكه في أن يكون الحسن البصري هو صاحب الرسالة التي قيل إنه كتبها إلى عبدالملك بن مروان. فهناك نرى كلام الشهرستاني صريحاً باتهام القول بالقدر أنه مخالف للسلف (أي أئمة الإسلام السابقين) القائلين ـ كما يعبر الشهرستاني ـ بأن القدر خيره وشره من الله. فهل نجد في سيرة أحد من هؤلاء القدريين الثلاثة الذين استشهدوا وهم على مذهبهم القدري، ما يمكن أن يؤخذ مطعناً في إسلامهم ليصح الاستنتاج بأن وراء دعوتهم القدرية هدفاً يتناول الإسلام نفسه؟

الواقع أنني عُنيت بالبحث عن هذه المسألة في مصادر تاريخ ذلك العصر، فوجدت الأمر على العكس. أي وجدت آراء المؤرخين في كل واحد من منظري القدرية الثلاثة تشهد بأنه ليس مسلماً صادق الإيمان بالإسلام وحسب، بل هو ـ إلى ذلك ـ متدين موثوق بتدينه. ولم أجد من مؤرخي الفرق الإسلامية، أمثال الشهرستاني، والبغدادي، والأسفراييني، من طعن في تدين أحد منهم.

أما معبد الجهني فإن الأسفراييني يتحدث عنه بما يدل على أنه ـ أي معبد ـ كان من رواة الحديث النبوي[1] وهذه صفة تضفي عليه ميزة إسلامية تبعد به عن مظنة الطعن في دينه، بل لقد قيل إن أحد رواة الحديث المعروفين، وهو ابن ماجة، قد روى عنه بعض الحديث[2]. ولو لم يكن معبد بهذه المكانة الدينية الإسلامية لما استطاع أن يؤثر تأثيره الكبير الذي أشرنا إليه سابقاً في أهم مراكز الثقافة الإسلامية، كالبصرة والمدينة والشام،

---

(1) التبصير في الدين، ص 13.
(2) عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 17.

ولما اعترف له أحد كبار مؤرخي الفرق الإسلامية، وهو «الذهبي» في كتابه «ميزان الذهب»، بأنه تابعي صدوق (التابعون هم بالمنزلة الثانية بعد الصحابة مباشرة من حيث كونهم مصدراً موثوقاً به من مصادر الحديث النبوي في مجال التشريع الإسلامي)، بل نرى أحد الباحثين الأشعريين المعاصرين[1] يعترف بأن معبداً «كان على دين كبير»، مع أن الأشعريين من أشد أعداء القدريين وخلفائهم المعتزلة.

وأما «عمرو المقصوص» فإن اختياره أستاذاً لتعليم أحد أبناء الخلفاء الأمويين (معاوية بن يزيد) مسائل الدين - وهذا ما كان هو القصد بالتعليم - يدل على أنه - أي عمرو - كان رجل دين ورجل علم بالدين معروفاً بذلك غير مطعون بدينه أو بعلمه. أما قول بني أمية عنه بعد ذلك بأنه أفسد تلميذه معاوية بن يزيد، فهو قول جاء متأخراً، وهو صادر عن غيظ بني أمية من عمرو لأنه علم أحد أبنائهم «إيديولوجية» مخالفة «لإيديولوجية» سلطتهم، فأدى ذلك إلى فضح سياستهم الخاطئة على لسان واحد من أبنائهم «معاوية الثاني». فالمسألة هنا مسألة سياسية، وقتلهم عمرواً المقصوص بسبب ذلك هو من نوع القتل السياسي.

وأما غيلان الدمشقي، فيكفي أن يكون موضع الثقة عند عمر بن عبد العزيز بحيث استعان به على إصلاح شؤون المسلمين في خلافته، وولاه بيع خزائن الأمويين، مع علم عمر بن عبد العزيز أن غيلان قدري، ومع مخالفته إياه في مسألة القدر، ومع علمنا بأن هذا الخليفة الأموي بن عبد العزيز سار سيرة دينية تختلف عن سيرة أسلافه الأمويين جميعاً. يضاف إلى ذلك ما رواه البغدادي[2] من أن الحسن بن الحنفية كان يقول عن غيلان إنه «حجة الله على أهل الشام، ولكن الفتى مقتول». فهذه شهادة من إسلامي كبير تشهد لغيلان بمكانته الدينية الكبيرة. ومن عجيب أمره أنه نشأ بدمشق في بيئة الحزب العثماني (نسبة إلى عثمان بن عفان الخليفة الراشدي

---

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 334.
(2) الفرق بين الفرق، ص 70.

الثالث)، وفي بيئة الحزب الأموي، أي أنه نشأ في بيئة «الإيديولوجية» الجبرية التي كانت تجهد في نشر القول بأن أعمال الأمويين، خيرها وشرها، بقدر من الله. ورغم ذلك، لم يتأثر بهذه البيئة «وإيديولوجيتها» الجبرية هذه، بل جاهر بمعارضتها في حماسة بالغة حتى قتل بسبب من هذه المعارضة. وقد تنبأ له الحسن بن الحنفية بهذا المصير. ولعل هذا التنبؤ كان مصدره ما قد عرف عن غيلان في العراق والحجاز من حماسته في معارضة الجبرية الأموية برأي معاكس ينشره بين الناس قائلاً إن الحسنات والخير من الله، أما السيئات والشر فمن الناس أنفسهم.

وهناك مسألة تاريخية يصح الاستناد إليها في تأييد القول بأن هؤلاء القدريين الثلاثة لم يكونوا خارجين على الإسلام بقدريتهم، بل منطلقين من معارضتهم للحكم الأموي في استغلاله فكرة الجبر لستر ظلمه للناس بحجة أن هذا الظلم هو قدر من الله على الناس. وهذه المسألة التاريخية هي أن أحداً من المؤرخين لم يذكر عن علماء الشريعة الإسلامية في ذلك العصر أنهم أباحوا قتل أحد هؤلاء القدريين سوى فقيه واحد فقط، هو الأوزاعي الذي يقال إنه أفتى لهشام بن عبد الملك بأن يقتل غيلان الدمشقي فقتله. فلو كان القدريون هؤلاء مطعونين بإيمانهم، أو بارتدادهم عن الإسلام لأباح الفقهاء قتلهم وفق أحكام الشريعة الإسلامية. بل هناك مواقف لكبار الإسلاميين المحافظين تنبىء بالثقة الدينية بالقدريين. فإنه من المعروف في كتب الحديث النبوي أن كثيراً من القدريين كانوا من رواة هذا الحديث، وأن الكتب الكبرى المعتمدة في هذا المجال عند أهل السنّة، كصحيح البخاري، وصحيح مسلم تروي عن جماعة من القدريين وكأنها تروي عن محدثين ثقات. حتى أحمد بن حنبل (مؤسس أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة) كان يقول: «لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة». وفي هذا الكلام إشارة كذلك إلى مدى الانتشار الواسع الذي تمتع به مذهب القدرية في أوساط المثقفين والمفكرين بالبصرة.

نخلص من عرض هذه الآراء في القدريين إلى استنتاج أخير، هو أننا لا نزعم أن مذهب القدرية ظهر بتفكير يخرج عن إطار التفكير الديني، ولكننا

نقول بأن هذا المذهب أحدث أثراً إيجابياً كبيراً في تطوير الفكر المعارض لحكم بني أمية، من حيث كونه أوجد للمعارضين، ولا سيما الفئات الاجتماعية التي تعاني مظالم هذا الحكم، «إيديولوجية» مقابلة «لإيديولوجية» الطبقة الحاكمة الأموية. وقد أرسى هذا المذهب قاعدته النظرية على فكرة حرية إرادة الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. وقد أصبحت هذه القاعدة النظرية أحد الأسس التي قام عليها صرح الفكر العقلاني المعتزلي، كما سنرى في الفصل التالي لهذا الفصل.

المصادر القرآنية لمسألة القدر

قلنا إن تفكير القدريين المؤسسين، نظرياً، لهذا المذهب لم يخرج عن إطار التفكير الديني. فكان لا بد لهؤلاء المؤسسين، إذن، أن يدعموا تفكيرهم ونظريتهم في حرية الإرادة بدعامة دينية إسلامية، وكان القرآن ـ وهو المصدر الأول للمفاهيم الإسلامية ـ مرجعهم قبل كل شيء. ولقد وجدوا في القرآن بالفعل دعامة قوية للقول بحرية الإرادة ومسؤولية الفعل الإنساني، إذ فهموا باجتهاد خاص ـ من بعض الآيات القرآنية، ولا سيما المكية منها، ما جعلوا منه هذه الدعامة. ففي المناقشة المروي عن غيلان الدمشقي أنه أجراها مع الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز بشأن المذهب القدري، نرى غيلان يناقش الخليفة هذا في مدلول الآية: **«إننا هديناه السبيل: إما شاكراً وإما كفورا»** (سورة الدهر، الآية 3)[1].

فإن غيلان يرى في هذه الآية نصاً صريحاً على أن الذي يجيء من الله يقتصر على إيضاح طريق الهداية، ثم يبقى على الإنسان أن يختار: إما الشكر ـ أي الإيمان هنا ـ وإما الكفر. فقد فهم غيلان إذن من الآية كونها تقول باختيار الإنسان في أفعاله، ومسؤوليته عن هذه الأفعال.

---

(1) وردت هذه المناقشة في «مروج الذهب» للمسعودي، وفي «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» لابن نباته المصري، وفي «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» للملطي، طبعة الكوثري، القاهرة، ص 158 ـ 159.

ولكن غيلان لا يكتفي بالاستشهاد بالنص القرآني، بل نراه في مناقشة أخرى له مع عمر بن عبد العزيز نفسه، يعلل القول بالاختيار تعليلاً نظرياً مستمداً من مفهوم العدل، وهو مفهوم ذهب غيلان في تطبيقه على العدل الإلهي مذهباً واقعياً، وليس ميتافيزيقياً، لأنه انطلق به من معناه البشري. فهو - أي غيلان - يخاطب الخليفة ابن عبد العزيز، في هذه المناقشة، قائلاً: «... فانظر أي الإمامين أنت، فإنه تعالى لا يقول: تعالوا إلى النار، إذن لا يتبعه أحد، ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت، يا عمر، حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى»[1].

ولقد استند القدريون هؤلاء إلى آيات قرآنية أخرى كثيرة ظاهرة الدلالة على القول بحرية الإنسان. منها مثلاً: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾: (سورة الكهف، الآية 29)، و﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ (سورة البقرة، الآية 256)، و﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾ (سورة المدثر، الآية 38)، و﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (سورة الإسراء، الآية 15)، إلخ... هذه النصوص القرآنية وأمثالها فهم منها القدريون ما يوافق نظريتهم في حرية إرادة الإنسان، فاعتمدوها حجة على صحة نظريتهم هذه. وهم يعللون فهمهم ذاك بأن أمثال هذه الآيات القرآنية تشتمل على أفعال، وهذه الأفعال كلها مسندة إلى الإنسان نفسه. فإن أفعال «شاء» و«كسب» و«اهتدى» و«ضل» و«سعى» و«يعمل» في كثير من الآيات منسوبة كلها إلى الإنسان. ويقول القدريون إنه لا يصح أن ينسب الفعل إلى فاعل غير مختار، فلا بد أن تكون هذه الآيات دالة - لذلك - إذن على حرية الاختيار.

---

(1) أحمد بن يحيى المرتضى، المنية والأمل، ص 16 - 17.

غير أن القدريين وجدوا في القرآن، مع ذلك، نصوصاً أخرى تحمل ظاهراً معاكساً لما هو مفهوم من النصوص المذكورة. فهناك آيات قرآنية توحي، في ظاهر نصها أو مضمونها، بمبدأ الجبرية المطلقة. ومن ذلك ما استشهد به عمر بن عبد العزيز في المناقشة التي سبق ذكرها بينه وبين غيلان الدمشقي. فإن رواية ابن نباتة لهذه المناقشة تقول[1] إنه حين احتج غيلان بآية «إنا هديناه السبيل: فإما شاكراً، وإما كفورا» قال له عمر: اقرأ. فقرأ حتى بلغ قوله «أي قول القرآن»: «إن هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»[2]. وظاهر من الفقرة الأخيرة في هذه الآية أنها تنفي مشيئة الإنسان غير المقيدة بمشيئة الله. وذلك ما يدل في ظاهر النص على مبدأ الجبرية المطلقة. وليس غريباً على عمر بن عبد العزيز أن يأخذ بهذا المبدأ الجبري، رغم كونه الخليفة الأموي الوحيد الذي وصف بالخليفة الصالح أو العادل، ليس غريباً عليه ذلك، لأنه ما كان من الطبيعي أن يتخلص من «إيديولوجية» أسلافه وأسرته لمحض كونه حسن النية. فهي لا بد أن توجه تفكيره، وقد توجه سلوكه كذلك، بصورة تلقائية، وإن لم يتعمد ذلك ولم يتدخل فيه وعيه.

لقد اصطدم القدريون بآيات قرآنية كثيرة من نوع الآية التي استشهد بها عمر بن عبد العزيز في هذه المناقشة مع غيلان. وهذه الآيات ذاتها كانت دليل الجبريين على مذهبهم. ومن أمثلتها: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]، ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[4]، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[5]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[6]. إن كلا من هذه الآيات لها دلالتها

(1) ابن نباتة، سرح العيون، ص 118.
(2) سورة الدهر، الآية 28 ـ 30.
(3) ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ (سورة الانعام، الآية 102).
(4) سورة البقرة، الآية 7.
(5) سورة الانعام، الآية 125.
(6) سورة الصافات، الآية 96.

الظاهرية الخاصة. فإنه يستفاد من آية «الله خالق كل شيء» إنها تشمل بعمومها فعل الإنسان، فهو «شيء»، إذن هو مخلوق لله كسائر «الأشياء»، وليس مخلوقاً للإنسان. ويستفاد من آية ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ نفي حرية الإرادة الإنسانية، لأن إرادة الله قد ختمت طابعها وقدرتها على قلوب البشر. ويستفاد من آية ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾. إن ضلال الإنسان إنما يحدث بإرادة الله. وأما آية ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴿٩٦﴾﴾ فإنها نص صريح على أن الله خلق الناس وخلق أعمالهم كذلك، فكل ما يعمل الإنسان إذن إنما هو من عمل الله. هكذا نرى هذه الآيات كغيرها من أمثالها تحمل هذا الظاهر الجبري.

فماذا فعل القدريون في مواجهة هذا النوع من النصوص القرآنية؟

هنا تجيء محاولة التوفيق بين النصوص القرآنية. فقد كان على القدريين أن يؤولوا هذه الآيات الظاهرة بالجبرية تأويلاً يخرجها عن ظاهرها بحيث تبدو غير متناقضة مع الآيات الأخرى التي استدلوا بها على حرية الإرادة. ولعل أول ما ظهر من هذه المحاولة بصورة منهجية تقريباً ما نراه في الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري أنه كتبها إلى عبدالملك بن مروان. وقد ناقشنا سابقاً شك الشهرستاني في نسبتها إليه. ولكننا نقول هنا إن هذه الرسالة، سواء كان الحسن البصري هو الذي كتبها أم واصل بن عطاء أم غيرهما، مكتوبة من وجهة نظر القدريين على كل حال. فهي إذن تكشف عن طريقتهم في التوفيق بين الآيات القرآنية المعارضة في مسألة القدر والجبر. ذلك أن هذه الرسالة قد تعرضت للردّ على الجبرية إذ استدلوا على مذهبهم بآية: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[1]. فالفعلان في الآية منسوبان إلى الله. تقول الرسالة ـ كما أوردها ابن المرتضى في «المنية والأمل» (ص 12 ـ 15) ـ إن هؤلاء الذين يقولون بأن الله هو الذي يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء، لو نظروا إلى ما قبل الآية وإلى ما بعدها، لظهر لهم أن الله لا يضل إلا الذين هم ضالون بالفعل قبل أن يضلهم الله، بدليل الآية

---

(1) سورة إبراهيم، الآية 4.

الأخرى القائلة: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]. فإن هذه الآية الأخيرة ناطقة بأن فعل «يضل» المنسوب إلى الله قد حدث «للظالمين»، أي لمن كانوا ظالمين قبل ذلك، أي لمن كانوا قد ظلموا أنفسهم باختيارهم، حين اختاروا لأنفسهم الفسق أو الكفر. وهذا يعني أن الله حين رأى ضلالتهم حكم عليهم بما هم فيه. وتؤيد الرسالة تفسيرها هذا بالآية: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[2]. وتقصد الرسالة هنا أن فعل «أزاغ الله قلوبهم» كان نتيجة لفعل «زاغوا» فهذا الفعل الأخير المنسوب إلى الفاسقين هو سابق، زمنياً، على الفعل المنسوب إلى الله (أزاغ الله قلوبهم)، بدليل كلمة «لما» (فلما زاغوا أزاغ الله إلخ). و«لما» تدل على الزمن الماضي. إذن كان فعل «زاغوا» سبباً لفعل «أزاغ الله».

نستنتج من هذا البيان أن المنهج الذي اعتمده القدريون في محاولة التوفيق بين نصوص القرآن في مسألة القدر والجبر، يقوم على مبدأين اثنين: أولهما، أن الله لا يضل غير الضالين من تلقاء أنفسهم وباختيارهم. وثانيهما، أن كون الله «يضل» هؤلاء الضالين ليس معناه أن الله يحدث عندهم الضلال، لأن الضلال حادث عندهم فعلاً بإرادتهم، فكيف يحدث الله ما هو حادث بالفعل؟ إن ذلك محال، لأنه من نوع «تحصيل الحاصل»، بل إن معنى «يضل الله» و«أزاغ الله»، أن الله يحكم على هؤلاء الضالين والزائغين بالضلال والزيغ، أي يقرر ما هو واقع لكي يقرر سبب العقاب الذي يستحقونه على ما فعلوه بإرادتهم.

ليس لدينا نصوص تاريخية أخرى لتطبيق هذا المنهج عند مؤسسي مذهب القدرية الأوائل، إذ لم نجد كلاماً لمعبد الجهني يحدد منهجه في التوفيق بين النصوص القرآنية المتعارضة في هذه المسألة. وأما غيلان الدمشقي فلم يرد عنه كذلك نص واضح في تطبيق هذا المنهج، وإنما الذي نجده في مناقشاته في الموضوع لا يتجاوز حدود تقرير المبادىء النظرية لمذهب

---

(1) سورة إبراهيم، الآية 27.
(2) سورة الصف، الآية 5.

القدريين. والملحوظ في مناقشات غيلان هذه أنه يبذل كل جهده في تقرير أمرين: الأمر الأول، سياسي يريد به فضح المخالفات التي يرتكبها حكام عصره، (أي الأمويون). والثاني، نظري يريد به الدفاع عن شرعية التكاليف الدينية (أي شرعية تكليف الله للناس بأوامره ونواهيه). ويقوم هذا الدفاع على مبدأ العدل. فإنه ـ أي غيلان ـ يرى أن كون الله عادلاً يقتضي أن لا يكلف الناس بفعل شيء أو تركه إلا إذا كانوا قادرين على الفعل والترك، أي أن تكون لهم قدرة الاختيار في أن يفعلوا أو يتركوا، في حين أن الجبر ينفي عنهم هذه القدرة، وإذا انتفت القدرة على الفعل أو الترك كان التكليف الإلهي ظلماً.

إن كلا هذين الأمرين: السياسي، والنظري، يبدو واضحاً في مناقشته لعمر بن عبد العزيز التي سبق ذكرها. أما الأول، فيظهر في قوله لعمر: «أبصرت يا عمر وما كدت، ونظرت وما كدت. أعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، ورسماً عافياً فيا ميتاً بين الأموات، ألا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع. طفا أمر السنّة وظهرت البدعة، أخيف العالِم فلا يتكلم، ولا يُعطى الجاهل فيسأل (أي لا يسمح للجاهل بالسؤال عما يجهله)، وربما نجت الأمة بالإمام. فانظر أي الإمامين أنت (أي هل أنت الإمام العادل أم الإمام الجائر) فإنه تعالى لا يقول: تعالوا إلى النار. إذاً لا يتبعه أحد. ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله..». ففي هذا القسم من المناقشة يشير غيلان إلى الفساد الاجتماعي ـ الديني الشائع في عهده وإلى كون هذا الفساد ناشئ من إرهاب الحكام ودعوتهم إلى المعاصي.

وأما الأمر الثاني النظري، فيبدو في بقية نص المناقشة، حين يقول غيلان: «فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع.. إلى آخر هذا الكلام الذي أوردنا نصه سابقاً، وشرحنا مفهومه النظري.

وإذا كان منهج التوفيق بين نصوص القرآن المتعارضة في مسألة القدر والجبر، لم يصل إلينا من الشواهد التطبيقية له عند مؤسسي مذهب القدرية الأوائل سوى تلك الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري، فإن المعتزلة الذين

انطلقوا من هذا المذهب وكملوه وأقاموا له قواعده وأصوله النظرية على أسس من التفكير الفلسفي، قد أوضحوا ملامح المنهج هذا في سياق تطبيقه بطريقة التأويل العقلي للنصوص الإسلامية، من القرآن والسُّنَّة معاً. كما سنوضح ذلك عند الحديث عن المعتزلة.

التربة الاجتماعية لمشكلة القدر

حين ناقشنا مسألة القدر تاريخياً، في هذا الفصل، رأينا أن المسألة قد أثيرت منذ العصر الأول للإسلام، أي قبل الحسن البصري ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي، واستنتجنا من ذلك أنها ليست مثارة بتأثير خارجي، ولا بدافع الضرورة الفلسفية الذاتية، المجردة من الارتباط بالواقع الموضوعي. وهنا تلفت النظر ظاهرة قرآنية جديرة بالوقوف عندها قليلاً، وهي أن الملحوظ في غالب الآيات ذات الدلالة على حرية إرادة الإنسان في أفعاله، هي من الآيات المكية، في حين أن غالب الآيات ذات الدلالة الجبرية هي من الآيات المدنية.

يتناول دي بور De Boer[1] هذه الظاهرة بصورة غير مباشرة. أي ضمن الظاهرة القرآنية العامة التي هي التعارض بين الآيات في موضوع «الجبر والاختيار». وهو يعللها «بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي، وباختلاف أحواله النفسية». ومثل هذا التعليل نجده عند بعض المستشرقين أمثال هـ. غريم H. Grimme في كتابه عن حياة محمد وتعاليمه، إذ يقول بأن التعارض بين نصوص القرآن يرجع إلى أحوال النبي النفسية، وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته[2]. غير أن هذا التعليل الذي يتفق عليه دي بور وغريم يؤدي ـ كما هو ظاهر ـ إلى استخدام المنهج النفسي في تحليل الظاهرات الدينية والتاريخية. وهو منهج مثالي ذاتي يجعل الأحوال النفسية هي العامل

---

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 56 (ط 3 سنة 1954).

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها: نقل ذلك عن محمد عبد الهادي أبو ريده في الهامش ـ 1.

الحاسم في نشوء هذه الظاهرات. وأما الظروف الواقعية الموضوعية فليس يبدو لها من أثر سوى ما تتركه من انفعالات نفسية وإحساسات ذاتية فردية. وهذه الانفعالات والاحساسات تصبح هي المحرك الأساسي والموجه الأساسي للظاهرات التاريخية. وذلك يعني، في موضوعنا، النظر إلى الحركة الإسلامية بمجملها، وبمختلف ظاهراتها، انطلاقاً من علاقتها بشخص النبي بذاته، ومن كيفية انفعالاته النفسية بالظروف التي يعيش فيها. وهو انطلاق من دائرة مركزية ضيقة لا يتفق حتى مع وجهة النظر الإسلامية نفسها التي ترى في «شخص» النبي كونه مُبلغاً للرسالة فقط بوساطة الوحي.

ولصاحب التعليقات[1] على كتاب «دي بور» تعليل آخر لظهور طابع حرية الاختيار على الآيات القرآنية المكية. هو أن الاتجاه العام في تلك الآيات كان يرمي إلى «هدم الروح الجبرية الاستسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسها». وهذا التعليل أقرب إلى الواقع وإلى المسار التاريخي للحركة الإسلامية. غير أن صاحب التعليقات لم يعلل الظاهرة الجبرية التي تتجه إليها الآيات التي صدرت بعد ذلك في «المدينة» على غير اتجاه الآيات المكية. وفي اعتقادنا أن تعليل ذلك يرجع إلى كون الآيات «المدنية» جاءت في وقت أصبح فيه الإسلام، بعد الهجرة وبعد استقراره النسبي، يواجه وضعاً جديداً احتاج معه إلى رسم خريطته النظرية والإيديولوجية في شؤون العقيدة والتشريع، ووضعها موضع العمل والتطبيق في سبيل دفع الحركة الإسلامية إلى أهدافها وتوجيهها نحو آفاق الآتي دون إبقائها رهن علاقات الماضي وحده. ومن هنا نلحظ ما سبق أن أشرنا إليه في المجلد الأول لهذا البحث من عدم قبول النبي في عهد الهجرة، ثم عدم قبول خلفائه الراشدين، بإثارة الجدل في العقائد، بل كراهيتهم للجدل في ذلك، ودعوتهم إلى التسليم الإيماني المطلق بما يأتي به القرآن وبما يقضي به النبي، وتبدو هذه الدعوة واضحة في التوجيه القرآني التالي:

---

(1) محمد عبد الهادي أبو ريده، المصدر نفسه، والهامش السابق نفسه.

«فإن حاجوك، فقل: أسلمت وجهي لله ومن اتبعني.. إلى آخر الآية»[1].

جاءت هذه الآية «المدنية» بمنزلة توجيه وتعليم للمسلمين أن يقولوا لمن يجادلهم في أمر ما من أمور العقيدة: لقد أسلمنا وجهنا لله، ولا مجال للجدل في ذلك.

كان هذا في عهد النبي وفي العهد الأول للخلفاء الراشدين. ولكن ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي التي نشأت في أواخر عهد الراشدين ثم تفاقمت في عصر الدولة الأموية، قد أنشأت ظروفاً جديدة لم يكن ممكناً معها إلا أن ينفتح باب الجدل على مصراعيه حتى في شؤون العقائد، وكانت مشكلة القدر في طليعة هذه الشؤون التي تحرك الجدل فيها بصورة حتمية. ذلك لأن الظروف الاجتماعية والسياسية التي وضعت الحدود بين الطبقة الحاكمة والمنتفعين بها وبين الفئات التي أصابها ظلم الحكام بمختلف أنواعه، قد جعلت مبدأ الجبر موضع استغلال من الطبقة الحاكمة، إذ اتخذت منه حجة دينية على الناس لبقاء حكمها وديمومة سلطانها عليهم. وكان من الطبيعي أن يسود مبدأ الجبر أذهان الكثرة الغالبة من جماهير المؤمنين، لطول العهد بهم وهم يسمعون تلك النصوص التي يتجه ظاهرها اتجاهاً جبرياً. ولا شك أنهم كانوا يسمعون مع ذلك تفسير الوعاظ وخطباء المساجد لهذه النصوص بما يتفق مع هذا الاتجاه الجبري الظاهر فيها، حتى رسخ في نفوسهم أنهم محكومون للقضاء والقدر في كل ما يعانونه من شقاء الحياة وظلم الحكام. وأن لا طريق لهم إلا الاستسلام لهذا الشقاء وهذا الظلم، لأنه قضاء من الله أبدي.

من هنا بدأت فكرة الجبر تحتل مكانها في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي وبدأت من هنا أيضاً ترسم لنفسها بعداً «إيديولوجيا» كتعبير عن الفكر الطبقي للمؤسسة السياسية (الدولة). طبعاً هناك من لا يرى، أو «لا يريد» أن يرى، أية صلة مباشرة بين فكرة الجبر ـ من حيث هي مسألة دينية

(1) سورة آل عمران، الآية 20 ـ مدنية.

أو مسألة فكرية في تفسير الدين ـ وبين هذا البعد «الإيديولوجي». قد تكون هذه الصلة المباشرة مفقودة فعلاً. لكن ذلك لا يعني فقدان الصلة غير المباشرة. وهذه موجودة بالفعل. يقول أنغلس، أثناء كلامه على الدولة حين أصبحت قوة مستقلة إزاء المجتمع إنها منذ أصبحت كذلك «أحدثت ثورة إيديولوجية جديدة. والمقصود هنا بالضبط أن العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسة وأصحاب نظريات قانون الدولة وحقوقيي القانون المدني». ثم يقول أنغلس إن إيديولوجية أرقى، أي أكثر بعداً عن القاعدة المادية ـ الاقتصادية، تتخذ أشكال الفلسفة والدين. فإن الصلة بين الأفكار وشروط وجودها المادية تضطرب أكثر فأكثر، وتصبح أكثر فأكثر مستورة بحلقات الوصل. لكن هذه الصلة موجودة مع ذلك[1].

كانت البصرة البيئة الأولى التي خرجت منها حركة القدرية ـ كما رأينا سابقاً ـ في مدرسة الحسن البصري أولاً، ثم في ظهور معبد الجهني على مسرح هذه الحركة ليؤدي دوره النشيط في التبشير بها، لا في البصرة وحدها، بل في الحجاز كذلك، ثم يبلغ تأثيره البيئة الشامية على يد غيلان الدمشقي. فلماذا كان ذلك؟

يرجع الأمر هنا إلى ظاهرتين تميزت بهما البصرة طوال عهد الحكم الأموي بالخصوص: الظاهرة الأولى، كونها المدينة التي احتشدت فيها مختلف القوى والأحزاب السياسية والتيارات الفكرية المعارضة للحكم الأموي، من الشيعة والخوارج والموالي المنحدرين من أصول مختلفة.. يضاف إلى ذلك كون البصرة مركزاً رئيساً لتجمع فئات واسعة من الحرفيين وشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار الفقراء الوافدين من عدة أمصار طلباً للعمل أو هرباً من اضطهاد مالكي الأرض. أما الظاهرة الثانية، فهي: كون البصرة ـ بسبب من الظاهرة الأولى ـ أظهر ما كان يظهر فيها ظلم الأمويين، إذ كان هذا الظلم مسلطاً، من جهة، على الأحزاب السياسية

---

(1) أنغلس، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (الطبعة العربية)، ص 63.

والتيارات الفكرية التي تعادي حكمهم لهذا السبب أو ذاك، ومسلطاً ـ من جهة ثانية ـ على تلك الفئات المستضعفة من حرفيين وعاملين في الأرض وعبيد وتجار صغار وفقراء معدمين. فقد كان يسود حياة هؤلاء جميعاً أشد أنواع الاستثمار والسخرة والاضطهاد مع أشد أنواع البؤس والفقر، في حين كانت تنمو فئات الاقطاعيين وكبار التجار والأغنياء على حساب تلك الفئات المستضعفة.

فالبصرة إذن في ذلك العصر مركز سياسي وثقافي واجتماعي كثير التناقض، وهدف كبير من أهداف الضغط والارهاب الأموي. أما ردّ الفعل لكل ذلك فكان أيضاً على كثير من التناقض. ففئات البؤساء والمستثمرين والمسخرين كان يسيطر عليهم اليأس والاستسلام لفكرة القضاء والقدر، وقد زادهم الأمويون استسلاماً لها بما كانوا ينشرونه في الناس من أن حكمهم بالذات هو من حكم القضاء والقدر، وأن أعمالهم التي تنشر الاستياء هي أيضاً «إنما تجري على قدر من الله» كما قال معبد الجهني وعطاء بن يسار حين أتيا الحسن البصري يشكوان إليه أمر الأمويين. وأما المفكرون والمثقفون في البصرة فكان منهم الذين أدركهم اليأس كذلك فاستسلم فريق منهم للعزلة سالكاً مسلك الزهد، واتخذ فريق منهم موقف الحياد تجاه الصراع المحتدم مع الأمويين، خوفاً من الاضطهاد الذي يبلغ حدّ القتل الجسدي. ويبدو مما أوضحنا سابقاً أن الحسن البصري نفسه قد لجأ أخيراً إلى نوع من الحياد هذا خشية سوء المصير، بالرغم من أن الحركة القدرية بمنهجها الفكري قد انطلقت من حلقته العلمية في مساجد البصرة. وهناك فريق ثالث من المثقفين جرى في سياق «الإيديولوجية» الأموية الجبرية. ولكن، من الطبيعي في مثل هذه الظروف أن يظهر بين هؤلاء المفكرين والمثقفين من يعبّر، بوعي اجتماعي أو نظري، عن استياء الفئات المضطهدة في هذا المجتمع، وعن «الإيديولوجية» المناهضة «لإيديولوجية» السلطة الظالمة. وقد ظهر التعبير عنهما بالفعل في حلقة الحسن البصري العلمية ـ الدينية، ثم أصبح معبد الجهني هو اللسان الشجاع الذي التزم القضية من جانبيها السياسي والنظري ـ الديني، ووقف جهده لنشر الدعوة لها حتى

أصبحت تياراً فكرياً ومذهباً شائعاً لم يستطع الحكم الأموي القضاء عليه رغم الإمعان في اضطهاد دعاته وأنصاره، إلى أن ظهرت عنه حركة المعتزلة.

القيمة التاريخية لمسألة القدر

مما يستوقف نظر الباحث هنا أن مسألة القدر صحيح أنها نشأت أول ما نشأت، وليدة ظروف تاريخية معينة في مرحلة معينة من تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، ولكنها ـ كما يبدو لنا ـ حملت منذ نشأتها نواة عنصر فكري مستقل نسبياً، جعل منها قضية حية لا تزول بزوال ظروفها المعينة التي خلقتها، ولا تنقضي مهمتها بانقضاء المرحلة التاريخية التي استدعت ظهورها في عصر صدر الإسلام. بل الواقع أن ذلك العنصر الفكري المستقل الذي ولد بولادتها كانت له طبيعة الظاهرة الفكرية غير العابرة.

إن نظرة شاملة في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، منذ عصر صدر الإسلام إلى عصر ما يسمى بـ «النهضة العربية» الحديثة في القرن التاسع عشر، يمكن أن نرى في ضوئها أن مسألة القدر هذه كانت تظهر في ذلك المجرى الطويل كلما واجهت الحياة العربية ظروف شبيهة بالظروف التي استدعت ظهورها أول مرة في عصر عربي مبكر. لكن المسألة لم تكن تظهر دائماً بالشكل نفسه الذي ظهرت به حينذاك. وإنما هي ـ في الواقع ـ قد اتخذت أشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف ظروف كل عصر على حدة، وتبعاً لاختلاف مستوى التطور الفكري في هذا العصر أو ذاك. فهي عند المعتزلة، مثلاً، ظهرت في شكل أعلى منه عند القدريين الأوائل من حيث التركيب البرهاني المنطقي، ثم هي ظهرت في الفلسفة العربية الإسلامية، بعد ذلك، مقترنة بقانون السببية الكوني الذي نراه ـ مثلاً ـ عند ابن رشد أشبه بمقولة الضرورة في الديالكتيك المادي الماركسي. لكن الحتميات التي يفرضها قانون السببية تتخذ عند ابن رشد شكلاً ميتافيزيقياً يكمن في داخله مضمون مادي، كما سنرى في بحثنا عن ابن رشد(*). ثم

(*) لقد حال الاغتيال الغادر دون وصول المؤلف إلى هذا. (الناشر).

نرى المسألة نفسها تظهر عند المصلحين الإسلاميين، أمثال الشيخ محمد عبده في أوائل عصر «النهضة» العربية الحديثة، في شكل جديد يحمل مضموناً اجتماعياً يكاد يكون مباشراً. . وفي الفلسفة الأوروبية كانت هذه المسألة تبحث أيضاً (هوبس، سبينوزا، دولباخ، شيلنغ، هيغل) وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة حتى الماركسية. ففي الماركسية تُعد مسألة الحرية والضرورة إحدى القضايا الفلسفية الرئيسة. على أن الضرورة دون المصادفة تؤدي ـ في المنظار الماركسي ـ إلى الحتمية المطلقة (الجبرية) التي تناقض إمكانية الحرية.

والمهم في المسألة الآن أن نؤكد القول بأنه كانت هناك دائماً، طوال عصور التاريخ العربي ـ الإسلامي، حاجة إلى ظهور مفكرين مؤهلين للتعبير عن واحد أو كل من طرفي الصراع بين طبقات وفئات مستثمِرة (بكسر الميم) وبين طبقات وفئات مستثمَرة (بفتح الميم). وقد اتفق تاريخياً أن الطبقات والفئات الأولى في المجتمع العربي ـ الإسلامي كانت دائماً تستغل النصوص الدينية الإسلامية ذات الصبغة الظاهرة بالجبرية لتتخذ منها سلاحاً نظرياً وإيديولوجياً وسياسياً تدافع به عن وجودها، وتبني فكرة تخليد سيطرتها، وتجعل منها في الوقت نفسه أداة لزرع روح الاستسلام إلى الأقدار في نفوس الطبقات والفئات الأخرى المستثمَرة (بالفتح)، وتخدير ثوريتها، وخنق مطامحها وكفاحيتها الطبقية.

منشأ اسم القدرية

يبقى أن نقول كلمة أخيرة عن «القدريين» المؤسسين الأوائل، تتعلق بتسميتهم «قدريين» وتسمية مذهبهم الفكري بـ «القدرية». الواقع أن هذه التسمية غير دقيقة، بل غير صحيحة، لأن المفهوم منها أنهم يقولون بسلطة القدر على إرادة الإنسان، في حين أنهم هم يقولون بالعكس. فكيف إذن لصق بهم ـ وبالمعتزلة بعدهم ـ اسم «القدرية»؟

الأرجح أن خصومهم، وخصوم المعتزلة بعد ذلك، هم الذين ألصقوا

بهم هذا الاسم، قصد تشويه وسمعتهم، مطبقين عليهم قول النبي: «القدرية مجوس هذه الأمة». وقد تنصل المعتزلة من هذا الاسم «وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى». وهذا المفهوم يخالف، بل يناقض رأي «القدريين» الأولين ورأي أخلافهم المعتزلة، كما عرفنا من قبل، وكما سنعرف بعد. ولذا كان اسم «أهل التوحيد» أو «أهل العدل» أكثر انطباقاً على المعتزلة من أي اسم آخر أطلق عليهم حتى اسم «المعتزلة». وسنشرح ـ بعد ـ معنى هذين الاسمين.

د ـــ الجبرية، أو الجهمية

أولاً ـ منطق عقلي

للمذهب الجبري، أو «النظرية» الجبرية، مكانة ملحوظة في تاريخ نشأة التفكير العقلي والتمهيد للفكر المعتزلي. فالجبرية «والقدرية» كلتاهما ترجع في بنيتها إلى منطق عقلي واحد. وليس يقلل من أهمية الدور التاريخي للجبرية في حركة صيرورة الفكر العربي ـ الإسلامي، كونها النقيض السلبي لنظرية حرية إرادة الإنسان، وكون الطبقات والفئات الاجتماعية المسيطرة، استغلتها «إيديولوجية» لمصلحة سيطرتها، أي لغرض ديمومة هذه السيطرة، فإن هذين الجانبين يبقى لهما شأن لا يمكن إغفاله. لكن ذلك لا ينفي الأهمية البالغة لدور الجبريين من حيث مشاركتهم الفعالة في وضع أسس الحركة العقلية في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي.

سميت الجبرية بـ «الجهمية» أيضاً، منسوبة إلى جهم بن صفوان. لكن الشهرستاني يجعل «الجهمية» إحدى فرق الجبرية الثلاث. فهو بعد أن يعرف الجبر بأنه «نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب» يقول: والجبرية أصناف: **فالجبرية الخالصة**، هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية **المتوسطة**، هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة (أي قدرة الإنسان) أثراً ما في الفعل،

وسمي ذلك كسباً، فليس بجبري»[1]. ثم يقول عن الجهمية إنهم «أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو[2] في آخر ملك بني أمية..»[3].

ثانياً ـ نظرية الجهمية

يحدد الشهرستاني مذهب جهم في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة، على النحو التالي: «.. إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه (أي في الإنسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه (أي إلى الإنسان) الأفعال مجازاً (لا حقيقة) كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت.. إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال (أي جهم): وإذا ثبت الجبر، فالتكليف (أي تكليف الدين للإنسان بفعل شيء أو تركه) أيضاً كان جبراً»[4].

يبدو جهم، في هذا الكلام، على أشد ما يكون سلبية ورجعية في موقفه من قضية حرية اختيار الإنسان. ولكن، هناك كلام آخر له نقله عنه أبو

---

(1) الشهرستاني، الملل، ص 49 (ط 2، القاهرة). يقصد الشهرستاني بالقول الأخير قول أبي الحسن الأشعري. ولكن أحمد أمين يرجع هذا القول الأخير أيضاً إلى الجبر خلافاً لرأي الشهرستاني. فهو ـ أحمد أمين ـ يرى أن القول بالكسب «لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو شكل جديد في التعبير عن الجبر» لأن صاحب هذا القول يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً هو من خلق الله، فلم هذا الدوران والنتيجة هي الجبر (أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ 2، ص 57).

(2) ترمذ ومرو منطقتان من بلاد فارس.

(3) المصدر السابق، ص 79.

(4) المصدر نفسه، ص 80.

الحسن الأشعري، فلننظر فيه لعله يخفف من حدة هذا الموقف السلبي.

فهناك يقول جهم:

«لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه» ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف. فقد «خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً به»[1].

يبدو أن الاختلاف بين الإنسان والجمادات ينحصر ـ كما نفهم من كلام جهم الأخير ـ في أن الإنسان منفرد عن الجمادات بما ينسب إليه من إرادة واختيار. ولكن ما شأن هذه الإرادة وهذا الاختيار، وما قيمتهما ما دام الأساس في فعل الإنسان ما قرره جهم في مطلع كلامه هذا من أنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن نسبة الفعل إلى الناس نسبة مجازية»؟ إن هذا التقرير ـ القاعدة يجعل شأن الإرادة والاختيار شأناً آلياً بمعنى أن كل إرادة جزئية تحدث من الإنسان هي مخلوقة لله، أي أن المريد حينئذٍ هو الله، لا الإنسان. وهكذا شأن الاختيار، فلا نزال إذن بعد هذا الكلام عند رأينا السابق في جبرية جهم، أي أنها جبرية سلبية مطلقة، وهي أشبه بجبرية الأشاعرة التي يسمونها «كسباً» كما سنرى ذلك عند الكلام على مذهبهم. ونحن نرى مع أحمد أمين أن هذا «الكسب» لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر، فهو يرجع ـ بالنتيجة ـ إلى الجبر.

ولكن هناك موقفاً آخر لجهم يضع فيه حكم العقل وضعاً جديداً في التفكير الإسلامي بالقياس إلى زمنه، مستخدماً طريقة الاستدلال الفلسفي في أكثر من مسألة واحدة سبق بها المفكرين العقليين الذين جاءوا بعده كالمعتزلة وعلماء الكلام، بانياً لهم الأساس الذي شيدوا عليه عمارتهم

---

(1) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 279 (طبعة استانبول 1929).

الفكرية اللاحقة، وسنعرض ـ فيما يلي ـ هذه المسائل التي سبق إليها جهم بمنهجه العقلي:

1 ـ مسألة صفات الله

في هذه المسألة نرى جهما يقدم رأي العقل على ظاهر النصوص القرآنية، فلا يأخذ بهذا الظاهر كما كان يفعل المحافظون المتمسكون بحرفية هذه النصوص. فقد أنكر جهم أن يكون لله صفات غير ذاته، كصفات السمع، والبصر، والإرادة، والكلام إلخ. لأنه يرى أن إثبات هذه الصفات لله يعني تشبيهه بالإنسان، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق كما يقول. فإن صفات السمع والبصر والحياة والتكلم صفات بشرية، بل بعضها من صفات الحيوان كذلك. فماذا يفعل إذن بالنصوص القرآنية التي تنسب هذه الصفات كلها إلى الله!.

يلجأ هنا إلى التفسير العقلي. وهو يمهد لتفسيره العقلي هذا بتمهيد نظري يضع به اللبنة الأولى في بناء المذهب الفلسفي المتيافيزيقي بهذا الموضوع، وقد سبق به المعتزلة وعلماء الكلام، واضعاً المسألة في نطاق التفكير العقلي الصرف. غير أن المعتزلة وعلماء الكلام قد طوروا نظرية جهم هذه في ضوء منهجهم العقلي الخاص. أما أصل النظرية عند جهم فهو قوله أن الله «ذات» وحسب. وإذا كان كذلك فهو ـ أي الله ـ لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره، كأوصاف: شيء، وموجود، وحي، وعالم، ومريد. ولكن يجوز وصفه بأنه قادر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيي، ومميت. لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده[1].

ويقول جهم أيضاً: «إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، وأن الله «لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفونه بصفة تقع

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 128.

عليها الألوهية»[1]. (الجملة الأخيرة تعني: طبقوا عليه اسم الألوهية ولكن لا يصفونه بصفة تنطبق عليها الألوهية).

نفهم من هذا الكلام المنقول عن جهم أنه ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات، فكأنه يقول ذلك رداً على الفرقة المعروفة باسم «المشبهة» التي تصف الله بأوصاف حسية، ويطلقون عليها أيضاً اسم «المجسمة» لأن الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره «شيئاً» له جسم مادي.

وإذ نفى جهم عن الله صفة «الكلام»، توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق، أي حادث، وليس قديماً أزلياً.. فإن الله لا يمكن أن يتكلم، لأن الكلام صفة بشرية. فالقرآن إذن ليس كلاماً إلّهياً. وأما الآيات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم، أمثال الآية: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾[2] فيخضعها جهم للتأويل قائلاً إن معنى «كلّم» هنا: خلق الكلام في أحد مخلوقاته، كالنبي.

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن أيضاً، وهو القول الذي أحدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها مأساة فكرية رهيبة ارتبطت تاريخياً باسم المعتزلة وزادت نار العداء اشتعالاً بين المعتزلة والأشاعرة. وسيأتي الحديث عن هذه المشكلة التي سميت في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي «بمحنة خلق القرآن».

2 ـ مسألة الخلود

وقد أحدث جهم مفهوماً جديداً للخلود في الفكر الإسلامي. فإنه بالرغم من تضافر النصوص القرآنية في الدلالة على خلود العالم الأخروي، كما في مثل الآيتين: ﴿قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ﴾[3] و.. ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ

(1) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، طبعة الكوثري، ص 193 ـ 194.

(2) سورة النساء، الآية 164.

(3) سورة الزمر، الآية 72.

بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾[1] ـ بالرغم من ذلك يقرر جهم «أن حركات أهل الخلدين (الجنة والنار) تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بحميمها (جحيمها). إذ لا تتصور حركات لا تتناهى أخيراً، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً»[2].

نلحظ هنا الموقف العقلي الفلسفي الصرف. فليس ينظر جهم إلى النص القرآني في الموضوع، بل يركز نظره في ما يحكم به وعيه الفلسفي، ولذا نراه يرجع في وضع مسألة الخلود إلى النظرية الفلسفية المثالية القائلة بنفي أزلية الحركة الذي يؤدي حتماً إلى نفي أبديتها. ثم يقيس العالم الأخروي على العالم الدنيوي. وبعد أن يضع المسألة هذا الوضع الفلسفي، يرجع إلى النص القرآني لكي يخضعه للنظرية الفلسفية، فيفسر ـ مثلاً ـ آية «خالدين فيها» بأن القصد منها «المبالغة والتأكيد، دون الحقيقة في التخليد، كما يقال: خلد الله ملك فلان»[3]. وهو ـ أي جهم ـ يستدل على صحة تفسير هذا بقول الآية: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾[4] فإن منطوق هذه الآية يشتمل على شرط (ما دامت السماوات والأرض) وعلى استثناء (إلا ما شاء ربك)، في حين أن الخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء[5].

ولكي يطبق جهم نظرية عدم أزلية الحركة وعدم أبديتها تطبيقاً كاملاً على الجنة، يلجأ إلى القول بأن الله لم يخلق الجنة بعد، أما جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية فقد خلقها وأفناها[6]. وبذلك يثبت جهم أن الجنة ليست قديمة (أزلية) كما أنها ليست خالدة (أبدية).

---

(1) سورة المائدة، الآية 85.

(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 80، ط 2، القاهرة.

(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4) سورة هود، الآية 108.

(5) المصدر السابق نفسه.

(6) أبو الحسن الملطي، كتاب التنبيه، ص 130، 131.

لكن، هل رأي جهم في نفي خلود العالم الأخروي رأي جديد لم يسبقه إليه غيره؟

هناك إشارات بأن المسألة قد أثيرت قبل جهم. فقد ذكر «المقدسي»[1] عن الصحابي ابن مسعود أنه قال: يأتي على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد بعد أن لبثوا فيها أحقابا. وذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال: لو لبث أهل النار في عدد رمل عالج[2] لكان لهم ما يرجون. أي يرجون العفو والخروج من النار. غير أننا لا نرى في هذين القولين ما ينطبق على الرأي الذي ذهب إليه جهم من نفي خلود العالم الأخروي. فإن دلالة قول ابن مسعود وقول عمر تقتصر على إمكان عفو الله عن المعذبين في النار، ولا دلالة فيهما على نفي خلود الجنة. فإلى أين يذهب المعذبون بعد العفو حسب العقيدة الإسلامية؟ إن هذين القولين يؤملان المذنبين بإمكان الخلود في الجنة بعد أن ينالوا نصيبهم من العذاب في النار، ولا دلالة فيهما على غير ذلك. وهذا أمر آخر يختلف كثيراً عما يقوله جهم في الموضوع. ولذلك يصح القول بأن رأيه هنا جديد في الفكر الإسلامي غير مسبوق إليه. فضلاً عن أنه تفرد أيضاً في زمنه بطريقة الاستدلال الفلسفي على رأيه هذا.

3 ـ مسألة الحسن والقبح العقليين

يوجز الشهرستاني رأي جهم في هذه المسألة بعبارة قصيرة، فيقول، وهو يعدد آراء جهم: «.. وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»[3]. فماذا تعني هذه العبارة؟

إنها تعني تلك المسألة التي كثر فيها الجدل ـ بعد جهم ـ بين المعتزلة والأشاعرة، ثم صارت من أهم الموضوعات التي انتظمها علم الكلام.

ومؤدى هذه المسألة، كما فكّر بها جهم أول مرة، هو أن العقل يمكنه

---

(1) المقدسي، البدء والتاريخ، جـ 1، ص 199، 223.

(2) عالج: اسم مكان في البادية.

(3) الملل، ص 81، وفي كتاب الانتصار للخياط، ص 181، 222.

أن يكتشف ما في الأشياء والسلوك من صلاح أو فساد، فيوجب العمل بما هو صالح، وينهى عما هو فاسد. فالعقل بحد ذاته يدرك ذلك ويفعله بمفرده قبل «السمع»، أي قبل أن «يسمع» الناس ما يأتي به الأنبياء والرسل منقولاً عن الوحي الإلّهي.

لعل «جهم» لم ينظم هذه الموضوعة تنظيمها المنهجي كما فعل المعتزلة وعلماء الكلام بعد ذلك حتى استقرت على صيغتها الفلسفية النهائية التي يعبر عنها ذلك العنوان المعروفة به في أدبيات المعتزلة وعلم الكلام، حين سميت «مسألة الحسن والقبح العقليين»، وهم يقصدون الحسن والقبح اللذين يقررهما العقل بمفرده قبل ورود الشرع (الدين). ولكن فضل جهم يرجع إلى كونه أول من كشف عن هذه الموضوعة ووضع أصلها النظري بصورته الأولية. وقد عارضها الأشاعرة، من بعد، بموضوعتهم المعروفة القائلة بـ «الحسن والقبح الشرعيين»، وهي تعني نفي الحسن والقبح الموضوعيين، وأن ليس في الأشياء بذاتها ما هو حسن وما هو قبيح، وإنما يصبح الشيء حسناً حين يأمر به الشرع، ويصبح قبيحاً حين ينهى عنه الشرع نفسه.

قد يبدو، في النظر الأول لهذه الموضوعة، أنها ذات جانب وحيد، ميتافيزيقي الاتجاه، وهو كونها تقصد بالمعرفة التي يوجبها العقل معرفة الله، ومعرفة المبادىء الإيمانية التي سيأتي بها الدين قبل أن يأتي بها بالفعل. لكن ينبغي أن يذهب النظر هنا إلى رؤية الجانب الآخر العقلاني لهذه الموضوعة، وهو كونها ـ أولاً ـ تقر بقدرة العقل بذاته على اكتشاف جوهر الأشياء. وبذلك تدخل عنصراً جديداً على نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، وهو عنصر بالغ الأهمية يؤكد دور العقل بذاته وباستقلاله في تحصيل المعرفة. وكونها ـ ثانياً ـ تقر كذلك بوجود جوهر الأشياء وجوداً موضوعياً مستقلاً عن وعي الإنسان وإدراكه. ولا شك أن هذا الجانب الآخر يحتوي مضموناً تقدمياً بوجهيه هذين، وبما ينبض في داخله من جدلية موضوعية بينه وبين مثالية الجانب الأول وميتافيزيقيته الظاهرين.

4 ـ مسألة رؤية الله

قال جمهور المسلمين، ولا سيما الأشاعرة، بإمكان رؤية الله في العالم الأخروي. واستدلوا على ذلك بما سموه دليلاً «عقلياً»، وهو أن كل موجود تمكن رؤيته، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده، فهو كالمعدوم. وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت إمكان رؤيته، فالمعادلة المنطقية هذه قائمة إذن على مقدمتين مقررتين عندهم: ثبوت وجود الله أولاً، وإمكان رؤية كل ما هو موجود ثانياً. ثم أيدوا هذه المعادلة بتفسيرهم المادي للآيات القرآنية الذي هو أشبه بالنزعة المادية المبتذلة، كما فسروا مثل هذه الآية: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾[1]. وقد فسر «الملطي» هذه الآية بأن «اللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية، خصوصاً حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما»[2]. ثم تجاوزوا هذا التفسير الحرفي للنصوص القرآنية إلى تفسير ميتافيزيقي، فقالوا ـ مثلاً ـ في هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3]. قالوا في تفسيرها: إن الحسنى التي ينالونها هي الخلود في الجنة، لكن أكمل النعيم في الجنة هو رؤية الله، بمعنى أن النعيم فيها لا يكتمل إلا بالرؤية.

إننا نلحظ في الاستدلال هنا ظاهرة لا بد أن نحسب حسابها في هذا المعرض. هي أن أهل الفرق الدينية في ذلك العصر أصبحوا لا يقتصرون على الاستدلال بالنصوص الدينية، بل نراهم يحاولون ـ قبل كل شيء ـ الاستدلال بالأدلة العقلية، وبالمعادلات المنطقية الصورية، مهما بدا لنا

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 44.

(2) أبو الحسن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 108 ـ 109 (يقصد الملطي أن لفظ «اللقاء» معناه اللغوي يشمل الرؤية والاتصال الجسدي. لكن، بما أن الاتصال المادي لا يجوز على الله، لأنه ليس بجسم، يصبح اللقاء هنا خاصاً بالرؤية فقط).

(3) سورة يونس، الآية 26.

النقص في هذا الاستدلال، ومهما كانت المعادلات قائمة على مقدمات ميتافيزيقية مقررة سلفاً عندهم. وهذه الظاهرة ليست من نوع المصادفات وإنما هي مرتبطة بأصولها التاريخية التي سادت ذلك العصر، نعني بها تفتح المفكرين الدينيين حينذاك على أساليب التفكير العقلي والمنطقي، بفضل التفاعل مع الثقافات الفلسفية القديمة، وكون ذلك أصبح عندهم من الضرورات الفكرية حتى لذوي الآراء والمذاهب المحافظة، حتى المتطرفة في محافظتها الدينية.

أما موقف جهم بن صفوان من مسألة رؤية الله، فهو موقف مخالف لما سبق. إنه ينفي إمكان رؤية الله إطلاقاً، سواء في العالم الدنيوي أم العالم الأخروي. ومرجع هذا الرأي عنده هو ما كان قد قرره سابقاً، في نفي الصفات عن الله، من أن الله «ليس شيئاً». فليست تنطبق عليه إذن قاعدة «كل ما هو موجود تمكن رؤيته» لأن الموجود «شيء».

ينطلق «جهم» في رأيه هنا، كما ينطلق في رأيه بمسألة الصفات، من نظرة تجريدية إلى حقيقة «الله»، وهي أقرب إلى النظر المفهومي الفلسفي، وإن يكن الاتجاه العام عنده اتجاهاً ميتافيزيقياً خالصاً.

5 ـ مسألة علم الله

لقد اشتد الخلاف في هذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة في تاريخ لاحق. ولكن يبدو أن جهماً سبق إلى الرأي الذي قال به المعتزلة بعده في هذه المسألة أيضاً. فما حقيقة الخلاف هنا؟

رأينا في بحثنا للقدرية أن في نصوص القرآن آيات ينطق ظاهرها بالجبر، وهي الآيات التي تقول بأن كل شيء مما يجري في الكون وفي حياة الناس إنما يجري بقدر من الله قديم أزلي بقدم الله وأزليته. وهذا يعني ـ ضمناً ـ أن الله يعلم كل ما قدّر أن يكون، أي أن علمه قديم أزلي كذلك. بل لقد جاء في هذه النصوص ما هو صريح في ذلك، كما نرى في مثل الآية:

﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1].

أمثال هذه الآية القرآنية لم يقتصر الخلاف فيها على مسألة حرية الاختيار والجبر، **بل نشأ خلاف فيها على مسألة «علم الله» أيضاً.**

حتى الجبرية وقفوا في هذه المسألة موقف المعتزلة، بالرغم من الفارق بين الجبرية والمعتزلة في مسألة الاختيار والجبر. لذلك نرى جهماً وهو **زعيم الجبرية كما عرفنا، يثير مسألة «علم الله» قبل المعتزلة على النحو** التالي:

يقول جهم إن علم الله ليس قديماً أزلياً، رغم دلالة ظاهر الآيات المتقدمة على أزليته، بل هو ـ أي العلم ـ حادث. وجهم هنا كذلك يرجع **إلى الأصل السابق الذي قرره في مسألة الصفات. فالعلم صفة، وما دام هو** قد نفى الصفات عن الله، فماذا يقول إذن في علم الله؟ هل ينفي العلم عن الله؟ إنه لا يستطيع أن يلتزم بهذه النتيجة، لأنه إذا نفى عن الله العلم، فقد أثبت له الجهل. وتلك نتيجة لا يرتضي جهم القول بها. فكيف يعالج المشكلة إذن؟

هنا نراه، مرة أخرى يستخدم منهجه العقلي الفلسفي. فقد نقل عنه ابن حزم قوله في وضع المشكلة: «لو كان علم الله تعالى لم يزل (أي موجوداً منذ الأزل)، لكان لا يخلو عن أن يكون هو الله أو غيره. فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل (أي وهو أزلي)، فهذا تشريك لله تعالى (أي جعل العلم شريكاً لله. لأنه يصبح هناك أزليان: الله، وعلمه)، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى، وهذا كفر. وإن كان هو الله (أي: وإن كان علم الله هو الله نفسه) فالله علم (أي يصبح معنى الله: العلم)، وهذا إلحاد[2] (يقصد أن القول بأن الله علم ينتج عنه القول بأن الموجود هو العلم وليس الله).

بهذا الكلام يضع جهم المشكلة وضعاً فلسفياً، ولكن كيف يحلها؟ إنه

---

(1) سورة الأنعام، الآية 59.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، جـ 12، ص 127 وما يليها..

يختار الحل الذي ينفي أزلية علم الله، ولا ينفي العلم نفسه عن الله. أي أنه يختار القول بأن علم الله حادث. فكيف حدث، أو يحدث. أي كيف يحصل العلم لله بعد إن لم يكن حاصلاً؟ هل يحصل له العلم بالشيء قبل وجود هذا الشيء أم مع وجوده؟ وحين يحدث له العلم أين يحدث، في أي محل يوجد الله علمه الحادث؟

هناك بعض الاختلاف في الاجابة عن هذه الأسئلة ـ عدا السؤال الأخير ـ عند مؤرخي الفرق والمذاهب الإسلامية. ذلك لأنه لم يصلنا عن جهم كتاب من وضعه وتأليفه نطلع فيه على آرائه مباشرة. ونحن في العصور المتأخرة إنما نتعرف آراءه وأصول مذهبه في المصادر والمراجع التي تؤرخ لمختلف الفرق والمذاهب الإسلامية وفي كتب الأدب والتاريخ لذلك العصر. وهذه المسألة التي نحن بصددها تعرض لشرحها وفق مذهب جهم فريق من كبار مؤرخي الفكر العربي ـ الإسلامي في مختلف العصور، أمثال الشهرستاني، والأشعري، والبغدادي، والصفدي، وابن تيمية وغيرهم.

أما الشهرستاني فيجيب عن الأسئلة المتقدمة بقوله إن «جهماً» يثبت لله علوماً حادثة لا في محل، ثم ينقل عن جهم أنه قال: «لا يجوز أن يعلم (الله) الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أفبقي علمه على ما كان أم لم يبقَ؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد (الشيء) غير العلم بأن قد وجد[3]، وإن لم يبق فقد تغيَّر[4]، والمتغير مخلوق ليس بقديم»[5]. بعد

---

(3) يقصد أن علم الله بالشيء قبل وجود الشيء كان علماً بما سيوجد. أما بعد وجود هذا الشيء فعلاً فالعلم به حينئذٍ أنه سيوجد مخالف للواقع، لأن هذا الشيء لا يصح الآن أن يقال عنه أنه «سيوجد»، بل ينبغي أن يكون العلم الصحيح علماً بأنه «وجد» بالفعل. ولذلك يكون العلم الأول بعد خلق الشيء قد زال موضوعه فينبغي أن يزول هو أيضاً ويحل محله علم جديد موضوعه هو الشيء الذي «قد وجد»، لا الشيء الذي «سيوجد». وعلى هذا، فإذا بقي العلم الأول على حاله كان علماً مخالفاً للواقع، أي جهلاً.

(4) معناه: إذا كان العلم الأول، أي العلم بـ «ما سيوجد» قد تغير فصار علماً بـ «ما وجد»، فإن علم الله قد تغير.

(5) يقصد أنه ما دام علم الله قد تغير، فمعنى ذلك أنه حصل له ما يحصل لكل حادث غير أزلي، وهو التغير، لأن الأزلي لا يتغير. فيثبت أن علم الله غير قديم، أي غير أزلي.

أن ينقل الشهرستاني هذا الكلام عن جهم يقول إن كلامه هذا يوافق به مذهب هشام بن الحكم. ثم ينقل - أي الشهرستاني - بقية كلام جهم الذي يجيب عن الأسئلة السابقة، فيذكر أن جهماً قال: «وإذا ثبت حدوث العلم، فليس يخلو: إما أن يحدث - أي علم الله - في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون (الله) محلاً للحوادث[1]. وإما أن يحدث في محل[2]، فيكون المحل موصوفاً به، لا الباري تعالى[3]. فتعين أنه لا محل له»[4].

وهنا يقرر الشهرستاني أن جهماً قد «أثبت علوماً حادثة بعدد الموجودات المعلومة»[5].. يصل بنا الشهرستاني بهذا النص إلى وضع الصورة الكاملة للطريقة التي فكر بها جهم في حل المسألة. وخلاصتها أن علم الله حادث لا قديم، وأن هذا العلم الإلّهي لا محل له، وأنه ليس علماً كلياً واحداً شاملاً وإنما هو علم بالجزئيات فهو يتعدد إذن بقدر الجزئيات أي الموجودات التي يحدث لها العلم الإلّهي حتماً. وهذه المسألة الأخيرة، أي علم الله بالجزئيات لا الكليات، ستكون بعد جهم من أهم مواطن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة. وذلك سبق آخر لجهم في المسائل الكلامية.

---

(1) يقصد: أنه إذا كان المحل الذي يحدث فيه علم الله هو ذات الله نفسها، فإن ذلك يؤدي أولاً إلى حدوث تغير في ذات الله، لأن ذاته كانت خالية من هذا العلم سابقاً ثم انشغلت بهذا العلم بعد حدوثه، فحصل فيها التغير إذن، وهو غير ممكن، لأن ذات الله أزلية، والأزلي لا يحصل له التغير مطلقاً. وثانياً، يؤدي إلى القول حينئذ بأن ذات الله مكان للحوادث. وهذا غير ممكن أيضاً، لأن الذي يكون محلاً للحوادث يكون محدوداً بالمكانية، والله غير محدود.

(2) أي أن علم الله ما دام لا يمكن القول بأنه يحدث في ذات الله، للسببين المذكورين، فلا بد من القول بأنه يحدث في محل هو غير ذات الله.

(3) أي أنه إذا قلنا بأن علم الله يحدث في محل ما، فهذا المحل يصبح موصوفاً بهذا العلم، أي يصبح هذا العلم صفة للمحل الذي حدث فيه، فيقال إن هذا المحل «عالم» مع أن «العالم» هو الله.

(4) أي أنه ما دام قد ظهر أنه لا يجوز أن يحدث علم الله في ذات الله، ولا في محل معين غير ذات الله، فقد انتهينا إذن إلى نتيجة متعينة، أي نتيجة حتمية ليس لدينا غيرها، هي: إن علم الله لا محل له.

(5) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 79 - 80، ط 2، القاهرة.

نستفيد من نص الشهرستاني هذا أن علم الله بالشيء ـ في رأي جهم ـ لا يجوز أن يحدث قبل وجود الشيء. ولكن الأشعري ينقل عن جهم، في هذا الجانب من المسألة، رأيين مختلفين، يقول في أولهما أنه «قد يجوز عنده (جهم) أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها، بعلم يحدثه قبلها». ويقول في ثانيهما: «وحكى عنه حاك خلاف هذا، فزعم أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه. ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم (أي قبل حدوثه)، لأن الشيء عنده ـ أي عند جهم ـ هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل»[1]. غير أن مقارنة الكلام الأخير بما نقلناه عن الشهرستاني وبما أورده كذلك كل من البغدادي[2]، والصفدي[3] اللذين جاء قول جهم عندهما مشابهاً لما جاء عند الشهرستاني ـ نقول: إن هذه المقارنة تحملنا على ترجيح القول بأن «جهما» يرى أن علم الله بالشيء يحدث مع وجود هذا الشيء لا قبل وجوده.

على أن الذي يعنينا هنا ليس التحقيق التاريخي في أي القولين ذهب إليه جهم، إنما الذي يعنينا ـ بالمرتبة الأولى ـ أن نتعرف طريقة جهم الفكرية في وضع هذه المسألة وفي حلها. وقد رأينا من عرض أقواله فيها، كما أوردها كبار مؤرخي الفرق والمذاهب الإسلامية، إن هذا المفكر الجبري يعتمد المنهج العقلي على نحو قريب جداً من منهج التفكير الفلسفي، وأنه يتعامل في معالجة المسائل الميتافيزيقية هذه مع المفاهيم التجريدية.

لكن، هناك إشكالية تناقض في فكر جهم تبرز من العلاقة التناقضية بين فكره الجبري واستبساله في نفي صفة العلم عن الله. ذلك أن نفي العلم الإلّهي يستلزم نفي الجبر على الأفعال اللاحقة عند الإنسان، لأنها تصبح أفعالاً غير معلومة لله، أي غير محكومة إذن بالإرادة الإلّهية، فينتفي الجبر، ويثبت الاختيار.

---

(1) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 494، ط 2 ـ تصحيح هلموت ريتر 1963.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113.

(3) الصفدي، الوافي، ص 147 ـ 148.

6 ـ مسألة الإيمان

سنجد تطوراً جديداً في هذه المسألة، بعد معالجة الخوارج لها على نحو ما سبق في مبحث الخوارج. فقد كان المفهوم الشائع للإيمان عند جمهور المسلمين يتركب من عنصرين: الاعتقاد بالله ورسله أولاً، ونطق اللسان بهذا الاعتقاد ثانياً. ثم جاء الخوارج فزادوا عنصراً ثالثاً في هذا المفهوم، هو العمل وفق الاعتقاد، بحيث لا إيمان إن لم يقترن الاعتقاد والنطق بالعمل. غير أننا نرى مفهوم الإيمان عند جهم يتخذ صيغة جديدة، فإذا به يقتصر على عنصر واحد جديد، هو المعرفة، أي معرفة الله ورسله وكل ما جاء من عند الله. فالإيمان في رأي جهم إذن هو «معرفة» وحسب «وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس بإيمان». هكذا يقول أبو الحسن الأشعري[1] عن مذهب جهم في الإيمان. ويصوغ الشهرستاني مذهب جهم هذا بالصيغة التالية: «من أتى المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن»[2].

ويذكر الشهرستاني إضافة مهمة إلى هذه الصيغة تقول بلسان جهم: «والإيمان لا يتبعض (لا يتجزأ)، أي لا ينقسم إلى: عقد (اعتقاد)، وقول، وعمل» ثم إضافة أخرى تقول بلسان جهم أيضاً: «ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل»[3].

ومثل هذه الصيغة بكاملها وردت عند البغدادي[4]. وفي مقابل الإيمان الكفر. فما هو الكفر عند جهم؟ هنا نجد عند الأشعري نصاً لجهم يقول: «إن الكفر خصلة واحدة، وبالقلب يكون، وهو الجهل بالله»[5].

---

(1) مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 132.
(2) الملل والنحل، جـ 1، ص 80.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) الفرق بين الفرق، ص 128.
(5) المقالات، جـ 1، ص 142.

هكذا تكتمل الصيغة «الجهمية» لمفهوم الإيمان ومفهوم المقابل له: الكفر. فالإيمان هو «المعرفة»، والكفر هو «الجهل». فنحن هنا أمام صيغة جديدة بالفعل لمفهوم الإيمان، لا تقتصر على عقد الصلة بين الإيمان والمعرفة، بل تجعلهما شيئاً واحداً. وإذا تذكرنا أن جهماً يقول بالمعرفة العقلية، ويعتمدها الدليل الأول إلى الله قبل الوحي، حصل لدينا اقتناع بأننا نواجه الآن طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي ـ الإسلامي في هذه المرحلة من تاريخ تطوره أمام بداءة المنعطف الذي يؤدي به إلى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي الممهد لظهور المرحلة الفلسفية.

ويكفي دليلاً على أننا هنا أمام هذا المنعطف بالفعل ما لقيه المذهب الجهمي من معارضة عاصفة لدى المحافظين. ويبدو لنا أن منهجه العقلي الذي عرضنا ملامح واضحة منه، كان هو الأكثر إثارة للسلف، وللسلطات الأموية كذلك. فإن دعوته الجبرية، وإن كانت ملائمة لإيديولوجية الحكم الأموي، لم تكن منفصلة عن الطريقة العقلية التي عالج بها مختلف القضايا الدينية السابقة بنوع من التفرد والتحرر الفكري كما رأيناه. ومن هنا يبدو أن نزعته العقلية الجريئة لم ترض رجال الحكم الأموي، بل أغضبتهم عليه من حيث أن الوضع الطبقي لهذا الحكم كان يقضي على رجاله أن يقفوا الموقف الصارم المعادي لكل نوع من الحركات الفكرية يضع العقل في موضعه المستقل، ولو نسبياً، عن الرأي «الرسمي» المحافظ للدولة، كما فعل جهم. وقد يكون ذلك من العوامل التي حملت جهماً أن يستجيب لدعوة الحارث بن سريج في خراسان حين دعاه هذا ـ أي سريج ـ إلى مشاركته في حرب بني أمية أواخر عهد حكمهم، فشاركه بالفعل، وكانت بذلك نهاية حياته هو وابن سريج معاً عام 128هـ[1]. ومما يؤكد تفسيرنا لهذا الموقف ما ورد في أخبار جهم من أن الخليفة الأموي هشاماً بن

(1) نجد قصة الحرب وقصة مصرع جهم وابن سريج على يد الأمويين عند الطبري تاريخه، جـ 8، ص 219 ـ 228، وجـ 9، ص 66 ـ 67 ـ بيروت، وابن الأثير الكامل، جـ 5، ص 127.

عبدالملك كتب إلى ممثله في خراسان، نصر بن سيار، يقول له: «أما بعد، فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية[1]، فإن ظفرت به فاقتله»[2]. فهشام، هنا، يتهم جهماً بالدهرية. وهي تهمة لا نجد لها أثراً في مذهب جهم وآرائه، ولم نجد من يتهمه بها حتى أشد خصومه وخصوم مذهبه الذين تصدوا للرد عليه. فهذا ـ مثلاً ـ تاج الدين السبكي الذي حمل على جهم حملات عنيفة، وشنع على رأيه السابق في مفهوم الإيمان، لم يقل عنه ما يدل على خروجه عن الإسلام. بل لقد حاول السبكي أن يجد لجهم مخرجاً يضعه في الإطار الإسلامي[3]. فلماذا، إذن، يتفرد صاحب السلطة الأموية، هشام، بإلصاق تهمة الدهرية بجهم، ثم يتخذ من ذلك ذريعة للأمر بقتله؟ لا نجد سبباً لهذا في جبرية جهم طبعاً. فالجبرية هي سلاح الأمويين الديني للدفاع عن موقعهم السياسي والطبقي. فلم يبق من سبب لذلك إذن سوى أن جبرية جهم قد اقترنت باستقلالية فكرية عن «الإيديولوجية» الأموية من جهة، واقترنت ـ من جهة ثانية ـ بتلك النزعة العقلية التي جعلت جهماً يضع العقل في الموضع الأول من الاعتبار في معالجته أشد جوانب العقيدة الدينية حساسية في عصره وأكثرها ارتباطاً بالنصوص الإسلامية التي كان لا يزال لها الاعتبار الأول بين مصادر الإيمان الديني.

ولعل هذا ما عناه أحمد أمين بقوله الذي أوردناه سابقاً: «... وجهم وإن كان جبرياً إلا أنه قد ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال أحفظت عليه الناس، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتلته»[4].

نقول ذلك دون أن نغفل عاملاً آخر لا بد أن يؤخذ بالحسبان في تحليل هذا الموقف الذي نشأ بين جهم والسلطة الأموية وأدى إلى مقتله. نعني به

---

(1) الدهرية: مذهب إلحادي يرجع النظام الكوني إلى أزلية الزمن والطبيعة. وقد ترجم دي بور معنى الدهرية «Zrwanismus من زرفان، زروان = دهر». راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط 4 العربية، ص 5.

(2) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص 12 ـ 13.

(3) راجع السبكي، طبقات الشافعية، جـ 1، ص 26.

(4) ضحى الإسلام، جـ 3، ص 81.

كون جهم من «الموالي» وأنه نشأ في بيئة فارسية، في خراسان، وكان مولى لفرع من قبيلة الأزد[1] العربية القاطنة هناك، وعاش جزءاً من حياته الفكرية في الكوفة، وهي البيئة التي كان يجد فيها المفكرون والمثقفون من «الموالي» مجالاً لنشاطهم الفكري والسياسي المعادي للحكم الأموي، رداً على الاستعلائية العصبية من أهل هذا الحكم تجاه الموالي. وليس بعيداً أن يكون جهم قد تأثر بجو هذه البيئة وتلك سياسياً وفكرياً معاً. يضاف إلى ذلك ما يرويه المؤرخون من أن جهماً التقى في الكوفة الجعد بن درهم وهو من «الموالي» أيضاً، ويقولون عن الجعد أنه سكن دمشق، وأن الأمويين غضبوا عليه هناك وطاردوه فهرب إلى الكوفة، وقالوا في سبب غضب الأمويين على الجعد أنه كان يقول بخلق القرآن، ويرى «الطبري» أنه أول من قال بأن القرآن مخلوق، وذلك سنة 120هـ ونيف. وبالإجمال يمكن القول: إن بيئة الكوفة قد تركت عند جهم تأثرات سياسية وفكرية ربما أن لها أثرها في توجيه بعض مواقفه اللاحقة من دولة الأمويين، وفي تحديد مواقف الأمويين منه، بالإضافة إلى ما كان لمنهجه العقلي الذي سار بعد ذلك مع منطقه المستقل إلى أبعد حدوده، حتى انتهت حياته بالقتل السياسي.

في نهاية المطاف مع جهم بن صفوان، تحسن الإشارة إلى موقف تناقضي يتصل بدور هذا المفكر وبالإشكاليات التناقضية التي يثيرها البحث في تحديد مكانه من تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي. نقصد موقف السلف الذين عارضوا جبرية الفكر الجهمي. نقطة التناقض في هذا الموقف هي أن معظم الذين تصدوا للرد على آراء جهم من هؤلاء السلف، قد أحسنوا التعبير عن خطأ مذهبه الجبري حين وصفوه بـ «التعطيل المحض»[2]، بمعنى أن القول بالجبر يؤدي إلى تعطيل التكاليف الدينية، لأن سلب الإنسان حرية الإرادة في ما يفعل، يستلزم عبثية تكليفه بها ما دامت

---

(1) الذهبي، ميزان الاعتدال، جـ 1، ص 185.
(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 80.

طاعته وما دام عصيانه لا يصدران عن إرادته، بل عن جبرية تحكم إرادته. **لكن هؤلاء السلف كانوا ـ في الوقت نفسه ـ يعارضون نزعته العقلية التي قام عليها بناؤه الفكري بجملته، فوقعوا في تناقض داخل منطقهم، من حيث أن معارضة النزعة العقلية تنتهي حكماً إلى معارضة حرية إرادة الإنسان من** وجه، كما وقع هو في تناقض داخل منطقه من حيث أن الجبرية تتعارض ـ من وجه أيضاً ـ مع مستلزمات النزعة العقلية.

حصيلة الفصل الثاني

ـ 1 ـ

أردنا في مطلع الفصل أن نرى كيف أخذت تبرز، أوضح فأوضح، ظاهرة تحول الصراع السياسي الذي احتدم بين الأحزاب والمذاهب الإسلامية المختلفة، إلى صراع فكري. وقد لحظنا أن أبرز ما بدأت تتضح به هذه الظاهرة في مجرى ذلك الصراع السياسي ـ المذهبي، هو تبلور الانقسام في مجال التشريع الإسلامي إلى مدرستين رئيستين: مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث. فقد تبلور هذا الانقسام بالفعل وأخذ يتطور على نحو شبه مستقل عن المعركة السياسية منذ بدأ التشريع الإسلامي يواجه أوضاعاً جديدة في حياة العرب والمسلمين بعد انتشار حركة الفتح وامتدادها إلى أقطار تختلف أشكال علاقاتها الاجتماعية عما ألفه الفاتحون العرب في بيئآتهم داخل الجزيرة عند ظهور الشريعة الإسلامية. ذلك مضافاً إلى ما استلزمته الفتوحات من قيام دولة الإسلام بتنظيمات جديدة. فإن هذا التغير وضع أمام التشريع الإسلامي مهمة استيعاب القضايا المستجدة وإنشاء الأحكام الجديدة المطابقة لها مع الاحتفاظ بروح قواعده العامة. وقد أظهرت هذه المواجهة التاريخية مدى ضرورة التطور التشريعي وفقاً لتطور الحياة. وهنا كان من الطبيعي أن تختلف المواقف من تطور التشريع باختلاف المواقف من التطور نفسه بمفهومه الأعم. ودائماً كان الناس، في كل عصر وكل مجتمع، ينقسمون، وفقاً لمواقعهم الاجتماعية، حيال مقتضيات التطور إلى محافظين ومجددين.

على هذا الأساس بالذات حدث الانقسام بين المشتغلين بأمور التشريع إلى محافظين ومجددين: أولئك يرفضون من الأحكام ما لم يرد به نص من

القرآن أو السنّة، وهؤلاء يستخدمون اجتهاد الرأي في استنباط أحكام جديدة لم يرد بها نص من هذين المصدرين التشريعيين الرئيسين، لأن موضوعاتها لم تكن موجودة في حياة أهل البيئة العربية عند ظهور الشريعة الإسلامية فيها، أي أنهم استخدموا منطق العقل إلى جانب منطق القواعد العامة للشريعة. ومن هذا الانقسام نشأت مدرستان في التشريع: سميت الأولى مدرسة «أهل الرأي» وسميت الثانية مدرسة «أهل الحديث».

كان الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن الخطاب، في جانب أهل الرأي عملياً في عهد خلافته، إذ اجتهد اجتهادات شخصية عدة كانت النواة الأولى لنظرية مدرسة الرأي التي بدأت تتميز منذ أواسط القرن الأول الهجري بكونها تعتمد الاجتهاد في التشريع أكثر من اعتمادها الحديث بعد أن شاع الشك بصحة رواية معظم الأحاديث عن النبي. فكان لهذا الموقف تجاه الحديث النبوي عند أهل الرأي رد فعل مناقض له عند جماعة المدرسة الأخرى المحافظين، إذ بالغ بعضهم لا في إنكار العمل بالرأي والاجتهاد وحسب، بل بالغ كذلك حتى في طريقة استعمال الحديث إلى حد أن بعضهم جعل الحديث مقدماً على النصوص القرآنية. ولكن مدرسة الرأي وجدت أنصاراً كثيرين في الأقطار البعيدة عن القطر الذي ظهر فيه الإسلام، وهو الحجاز.

لقد تطور هذا الانقسام إلى انقسام في المواقف الفكرية من مختلف القضايا التي وضعتها حركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، فإذا بنا نرى كثيراً من أهل الرأي ينحازون إلى جانب الفكرة التي نشأت عن النظر في مسألة القضاء والقدر، وهي فكرة حرية اختيار الإنسان في أفعاله التي عرف الآخذون بها، في ما بعد، باسم «القدريين»، ونرى كثيراً من أتباع مدرسة الحديث ينحازون إلى جانب الفكرة المقابلة لها، وهي فكرة إنكار هذه الحرية وإثبات كون أفعال الإنسان كلها: خيرها وشرها، من الله، أي كون الإنسان خاضعاً في أفعاله لقضاء الله وقدره، وقد عرف أهل هذه الفكرة، في ما بعد أيضاً، باسم «الجبرية» أو «المجبرة». هكذا انتقل كل فريق من المحافظين والمتقدمين في المعركة التشريعية، إلى الجبهة الملائمة لاتجاهه في المعركة الفكرية الأخرى الجديدة.

ـ 2 ـ

وقد رأينا في الفصل أن تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي في عصر صدر الإسلام، الذي يشمل عصر الراشدين وعصر الأمويين، قد اقتضى نشوء حركة ثقافية وضعت القواعد الضرورية الأساسية لتنظيم المعارف المرتبطة بمختلف الظاهرات الإسلامية من حيث لغة القرآن والحديث وأسلوبهما البياني ومضامينهما التشريعية والتوجيهية والإيمانية، ومن حيث حركة الإسلام في دعوته وفتوحاته ورجاله وعلاقة هذه الحركة بالحياة العربية قبل الإسلام: لغة وأدباً وتاريخاً وعادات وتقاليد.

كان الإسلام هو المنطلق الأول المباشر لهذه الحركة الثقافة الواسعة، فلما وضعت القواعد الأساسية لتنظيم تلك المعارف بدافع من ارتباطها بالإسلام، أصبحت هذه القواعد نفسها منطلقاً لنشوء نهضة ثقافية تنمو في داخلها فروع من المعرفة يستقل بعضها عن بعض استقلالاً نسبياً حتى كاد كل فرع منها يتخذ مجرى لنفسه غير المجرى الذي يتخذه الفرع الآخر، وإن كانت مجاريها جميعاً قد تتلاقى هنا، وقد تتوازى هناك، وقد تتقاطع هنالك، وقد تتشابك معاً في مجرى عام إلى مدى معين ثم تتفارق في مجاريها الخاصة. وفي كل حال كان بعضها يأخذ من بعض مادة واستشهاداً أو أسلوباً أو تعليماً، غير أن ذلك كله لم يكن يغير من الطابع الاستقلالي النسبي لكل فرع بذاته. ولكن هذا النوع من الاستقلال لم تبرز ملامحه بوضوح إلا في أواخر القرن الثاني الهجري. على هذا الوجه نشأت العلوم المسماة بـ «العلوم العربية»: اللغة والنحو والبلاغة والتاريخ والسيرة والتفسير، والحديث، وعلم الرجال (رواة الحديث النبوي)، ثم علوم الشعر (العروض والقوافي وطبقات الشعراء والموازنة بينهم ورواية الشعر وشروحه إلخ. .).

والملحوظ في تاريخ نشأة هذه العلوم وفي تاريخ تطورها أن ارتباطها الأول بالإسلام، من حيث هو دين وحسب، أخذ يتبلور شيئاً فشيئاً إلى ارتباط بالإسلام من حيث هو شكل نظام في الحياة العامة. ولذلك قلنا في

الفصل إن نشوء هذه العلوم كان حلقة مهمة في تسلسل حركة التطور الشاملة، إذ كان تعبيراً عن حاجات هذا التطور إلى شكل من أشكال تنظيم المعرفة يتجاوب مع حاجات التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والإداري والمالي الجديد الذي بدأ يبرز في الدولة الأموية، بقدر ما يتجاوب أيضاً مع حاجات اتساع الفتوح العربية وشمولها عدداً من البلدان التي كان لا بد لها من الانسجام مع لغة الفاتحين ودلالاتها اللغوية والبلاغية والتشريعية.

وقد وضع تطور المجتمع، وتطور حركة الثقافة، قضايا فكرية جديدة أمام الناس ولا سيما المشتغلين في مجالات المعرفة، بعضها يتخذ أشكالاً دينية إيمانية، وبعضها يتخذ أشكالاً نظرية تقترب من أشكال النظر الفلسفي. وكانت حركة التفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب والشعوب الأخرى والثقافات القديمة تغذي هذه القضايا الجديدة بعناصر فكرية جديدة وخبرات عملية جديدة، كما كان النظام الاجتماعي وشكله السياسي أيام الأمويين يعمق ارتباط هذه القضايا بأصولها الاجتماعية داخل هذا النظام. وكانت حركة نقل الثقافات القديمة إلى العربية تتقدم تدريجاً ثم تدخل عنصراً جوهرياً في نسيج الحركة الثقافية العربية. وكان قد سبق هذه الحركة ما سمي تاريخياً بـ «حركة التدوين» التي نقلت العملية الثقافية من مرحلة الحكاية والرواية والسماع إلى مرحلة الكتابة والتأليف والقراءة. وهذه الحركة ساعدت عملية التفاعل الثقافي بين العرب والشعوب الأخرى، وعملية تلقيح العلوم العربية الفتية ذات الطابع الشكلي في الغالب بعلوم جديدة ذات طابع مضموني واتجاه عقلي تجريدي أو علمي تجريبي.

أما مراكز هذا التحرك الثقافي والعلمي، فلم تكن ثابتة، بل متبدلة تنتقل بين المدن والعواصم وفقاً لتبدلات مراكز الصراع السياسي نفسه. فقد كانت مكة والمدينة في الحجاز، وكانت البصرة والكوفة في العراق قبل نشوء بغداد، وكانت دمشق في بلاد الشام، وكانت الفسطاط (القاهرة اليوم) في مصر. ولكن دور البصرة والكوفة ظل الدور المركزي الثابت زمناً طويلاً، حتى حين كانت دمشق عاصمة الخلافة الأموية، وحتى حين أصبحت بغداد عاصمة الخلافة العباسية ومصدر الحركة الثقافية كلها.

ـ 3 ـ

بحثنا في الجزء الثالث من هذا الفصل ظهور الإرهاصات الأولى لحركة التفكير الفلسفي في العقائد الإيمانية. وبدأنا هذا البحث بمناقشة فريق من الباحثين الغربيين والشرقيين، في القديم والحديث، آراءهم في المصادر التي يرجع إليها فضل ظهور هذه الإرهاصات في الفكر العربي ـ الإسلامي. وقد استخلصنا من هذه المناقشة المسهبة أن مرجع تحرك هذا الفكر نحو النظر العقلي الفلسفي لا ينحصر في المصادر الخارجية: اليونانية، والفارسية، والهندية، والمسيحية، بل هناك أصول وجذور اجتماعية وسياسية ودينية إسلامية في داخل حركة المجتمع العربي ـ الإسلامي كان لها تأثير داخلي، مباشر حيناً وغير مباشر حيناً، في أساس هذا التحرك الفكري في العقائد الإيمانية. ولكن دون أن يعني ذلك إنكار الأثر الكبير لتلك المصادر الخارجية المشار إليها، بل الذي نعنيه ـ بالتحديد ـ هو أن تأثير المصادر الخارجية قد خضع لعملية انصهار كانت تجري ضمن حركة الصراع الداخلي في ذلك المجتمع، سواء اتخذ هذا الصراع شكلاً دينياً مذهبياً، أم شكلاً اجتماعياً وسياسياً. فقد كان ذلك كله يتحول في النصف الثاني من القرن الهجري الأول إلى أنواع من الصراع الفكري الذي يخيل لمن يراه رؤية سطحية وجانبية أنه قائم بصورة مستقلة ومنعزلة عما كان يجري بالفعل داخل ذلك المجتمع وفقاً لقوانين تطوره التاريخي الخاص يومئذٍ.

وقد رأينا في بحث هذا التحول الفكري أن هناك قضية أساسية كانت تنصب فيها مختلف مجاري التحول هذا تقريباً، هي قضية الموقف من القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان وبمسؤوليته عن هذه الأفعال. وقد اتخذت هذه القضية صيغة تاريخية ذات دلالة ملحوظة، إذ سميت بقضية الجبر والاختيار. فإن الصراع فيها كان يدور على هذا السؤال: هل الإنسان مجبر على أفعاله أم مختار فيها؟. أو هل للإنسان حرية الإرادة والاختيار في ما يفعل من خير أو شر، أم هو خاضع في كل ذلك لإرادة الله المطلقة، أي أن القضاء والقدر: خيره وشره، من الله؟

لقد وصف الباحثون المتأخرون هذه القضية بأنها هي التي حركت الفكر العربي كله في ذلك العصر. وهو وصف ينطبق على الواقع التاريخي انطباقاً كلياً، لأنها منذ ظهرت على الصعيد الفكري في العهود الأولى من حياة الدولة الأموية في المشرق، أصبحت هي القطب المركزي لكل انقسام فكري، أو مذهبي ديني، أو اجتماعي وسياسي.

ونظراً لهذا الدور التاريخ الفكري الكبير لهذه القضية، كان لا بد أن نخصها بالقسط الأوفر والأوسع من الفصل. وقد صنفنا البحث فيها إلى أربعة أقسام أساسية:

أ ـ نشأتها التاريخية.

ب ـ جذورها الاجتماعية والسياسية.

جـ ـ مصادرها القرآنية.

د ـ تربتها الاجتماعية.

أ ـ النشأة التاريخية لمسألة القدر

ظهر لنا من البحث في هذا الجانب من المسألة أنها نشأت، بوصف كونها مسألة فكرية ترتبط بمسؤولية فعل الإنسان، في ما بين النصف الأول والنصف الثاني للقرن الهجري الأول، استناداً إلى مصادر ومراجع ثقة في تأريخ الفرق والمذاهب الإسلامية. ولكن الكلام على المسألة على صعيد ديني محضاً كان يتردد قبل ذلك الزمن على لسان النبي وألسنة الصحابة، وكان الناس عامة يسألون عنها الخلفاء الراشدين وبعض الصحابة مستفسرين عن مدى حكم القضاء والقدر في أفعال الإنسان وتصرفاته ثم استخلصنا من هذا الوضع التاريخي للمسألة أنها لم تنشأ بصورة ذاتية من قبل أولئك المفكرين الثلاثة الذين اشتهروا بالدفاع عن حرية اختيار الإنسان في أفعاله وبنفيهم تحكم القضاء والقدر في إرادته، وقتلوا قتلاً سياسياً في سبيل فكرتهم هذه، وهم: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وعمرو المقصوص. وإنما المسألة كانت قائمة بصورة موضوعية يتحدث بها الناس ويسألون عنها وتخامرهم الحيرة في تفسيرها وحلها حلاً يستجيب لعقولهم ولمشاعرهم

الإيمانية معاً. ولكن فضل هؤلاء الدعاة الثلاثة لفكرة حرية الإرادة أنهم عبروا عن هذه المشكلة القائمة موضوعياً بأول صيغة فكرية لها مع أستاذهم الحسن البصري، وأنهم أخذوا الجانب الإيجابي التقدمي منها، وأنهم كانوا من الجرأة والاخلاص لفكرتهم على درجة عالية بلغت درجة الاستشهاد في سبيلها.

ب ـ جذورها الاجتماعية والسياسية

أما الكلام على الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة، فقد أردناه أن يكون بحثاً مستفيضاً يعرض لمختلف الجوانب، ويحلل الواقعات والظاهرات والشواهد التاريخية نفسها، لاستخلاص ما استخلصناه في هذا البحث من استنتاج نعتقد أنه قريب إلى الحقيقة. وقد اقتضى منا هذا التحليل وهذا الاستنتاج مناقشة عدد من الباحثين المحدثين والمعاصرين آراءهم واستنتاجاتهم لكي نخرج من هذه المناقشة الضافية بما يدعم الرأي الذي أخذنا به، وهو أن مسألة القدر هذه لم تظهر في المجتمع الأموي بوصف كونها ظاهرة فكرية وحسب، منعزلة عن الظاهرات الاجتماعية والسياسية الصارخة في ذلك المجتمع، وأنها ـ لذلك ـ لم تظهر بتأثير عوامل فكرية أو فلسفية أو دينية خارجية واردة من ثقافات اليونان أو الفرس أو اللاهوت المسيحي، وإنما هذه العوامل ساعدت في بلورة الصياغات الفكرية الأولى للمسألة.

أخذنا بهذا الرأي استناداً إلى الواقعات والظاهرات والنصوص الواردة بهذا الشأن وللمواد التاريخية التي أمكننا العثور عليها في المصادر والمراجع المعتمدة في تاريخ تلك المرحلة من تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي في ما بين النصف الثاني من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الميلاديين. وقد حاولنا أن نهتدي بمناهج البحث العلمي قدر الجهد دون مبالغة في تقدير الأشياء ولا في تحميل النصوص أكثر مما يمكن أن تحمله من دلالات. ولكن الحرص على تجنب المبالغة في ذلك لم يذهب بنا إلى التفريط في تعميق النظر بما وراء الظواهر وسطوح الأشياء من دلالات

واقعية ولا إلى اغفال الترابط الموضوعي بين الظاهرات الفكرية والظاهرات الاجتماعية في المجتمع الواحد.

جـ ـ المصادر القرآنية لمسألة القدر

عالجنا هذا الجانب من المسألة هنا استطراداً لما ذكرناه من أن زعماء الحركة لم يخرجوا عن إطار التفكير الديني، وقصدنا من هذه المعالجة التدليل على رأينا هذا. فقد ذكرنا هنا أن تفكير القدريين المؤسسين للحركة نظرياً، ما دام ظل يتحرك في ذلك الإطار الديني، كان لا بد لهم أن يدعموا نظريتهم في حرية الإرادة بدعامة دينية إسلامية يأخذون مادتها من نصوص القرآن نفسه من حيث كونه المصدر الأول للمفاهيم الإسلامية.

وقد وجدنا نصوصاً تاريخية تعرض أنواعاً من مناقشة كبار القدريين لخصومهم يستندون فيها إلى نصوص قرآنية تنطق ظواهرها بحرية إرادة الإنسان في أفعاله وبمسؤوليته عنها، كما يستندون إلى تفسيرهم العدل الإلّهي على طريقة المعتزلة بعدهم، أي على أساس أن كون الإنسان مجبراً على أفعاله مسلوب الإرادة في اختيارها يناقض معنى العدل، من حيث أن الثواب والعقاب على أفعال ليس فاعلها مسؤولاً عنها يعد ظلماً بحكم العقل. غير أن الذين كانوا يناقشون القدريين في المسألة كانوا يواجهونهم بنصوص قرآنية أخرى تنطق ظواهرها بنفي حرية الإرادة، وإثبات الجبر. وهنا تأتي مهمة القدريين في تأويل هذه النصوص للتوفيق بينها وبين النصوص الأولى.

هـ ـ التربة الاجتماعية لمسألة القدر

بناءً على ما رأيناه من العلاقة بين الحركة «القدرية» من حيث هي ظاهرة فكرية وبين الواقع الاجتماعي والسياسي في زمنها، تهيأ لنا أن نرى خلف هذه العلاقة منشأ «إيديولوجيا» لهذه الحركة. وأول ما لاحظناه، في هذا الصدد، ظاهرة قرآنية تستدعي الانتباه، وهي أن معظم آيات القرآن المكية

هي التي نجد فيها القول بحرية إرادة الإنسان في أفعاله، وأن الآيات التي نجد فيها القول بالجبر هي الآيات الصادرة معظمها في المدينة بعد حادث الهجرة النبوية. وقد حاولنا أن نستخلص دلالة هذه الظاهرة القرآنية.

رأينا «دي بور» (De Boer) يعلّلها في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي، وباختلاف أحواله النفسية». ورأينا مثل هذا التعليل وارداً عند المستشرق هـ. غريم (H. Gremme) في كتابه عن حياة محمد وتعاليمه. ولكننا رأينا في ذلك تعليلاً ذاتياً لا يأخذ بالحسبان الظروف الواقعية الموضوعية في نشوء الظاهرات الاجتماعية التاريخية. غير أن باحثاً عربياً إسلامياً معاصراً، هو عبد الهادي أبو ريدة، يرجع هذه الظاهرة القرآنية، في تعليقاته على كتاب «دي بور» السابق الذكر، إلى كون الاتجاه العام في الآيات المكية كان يرمي إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسها». ولكن هذا التعليل، بالرغم من منهجيته الواقعية الصحيحة، لم يتعرض لتفسير الروح الجبرية الظاهرة في الآيات «المدنية» الصادرة بعد هجرة الإسلام إلى المدينة.

أما الرأي الذي رأيناه في تعليل هذه الظاهرة، فهو أن العودة إلى الروح الجبرية بعد الهجرة كانت تعبيراً عن حاجة الإسلام في مرحلة الهجرة إلى وضع «إيديولوجيته» العملية، في مجال العقيدة والتشريع، في الوقت الذي أصبح فيه متمكناً من وجوده واستقراره، وأصبح مهتماً بدفع حركته إلى علاقات جديدة تطبيقية تنظر إلى الآتي، لا إلى الماضي. ولذا رأينا النبي في عهد الهجرة، ورأينا الخلفاء الراشدين من بعده، يعلنون رفضهم لكل جدل في أمور العقيدة، وفي مسألة القدر بخاصة، ويدعون إلى التسليم الإيماني المطلق بنصوص القرآن جملة وتفصيلاً. وقد وردت هذه الدعوة في القرآن الكريم نفسه. ولكن ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي الذي اتخذ أشكالاً مذهبية دينية في أواخر عهد الراشدين واحتدم احتداماً شديداً منذ قيام الدولة الأموية، قد فجرت حركة عارمة من الجدل في كل أمر كان باب الجدل فيه مغلقاً من قبل. وكانت مشكلة القدر في طليعة الأمور التي تفجر

الجدل حولها بقوة. ذلك لأن الحكم الأموي استغل الروح الجبرية الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً، ليدعم بها قوته وسلطانه على الفئات الاجتماعية المستضعفة التي ظهر التفاوت الطبقي كبيراً جداً بينها وبين الطبقة الحاكمة وأعوانها من الإقطاعيين وكبار التجار وذوي الامتيازات الضخمة من قادة جيوش الفتوح المرابطين في هذا القطر وذاك. فقد كان الحكام الأمويون، في هذه الظروف، محتاجين أن يرسخوا في نفوس الناس وأذهانهم فكرة الجبر، ليضفوا على حكمهم صفة القضاء والقدر من الله، أي صفة التأبيد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره.

لقد كان طبيعياً أن اشتداد الظلم الاجتماعي حرك التساؤلات القديمة من جديد في مسألة القدر، ولكنها هذه المرة كانت تساؤلات ذات مضمون احتجاجي أكثر من كونها ذات مضمون يحمل طابع الحيرة والقلق التأمليين كما كان الأمر في زمن الخلفاء الراشدين. من هنا لم يكن مصادفة أن الحركة «القدرية» المناهضة لفكرة الجبر ظهرت في بيئة البصرة ذاتها حيث تعيش جماعات غفيرة من شغيلة الأرض وصغار الحرفيين، وحيث يستغل هذه الجماعات الغفيرة أسوأ استغلال جماعات من كبار الاقطاعيين وكبار التجار ورؤساء القبائل النازحين من الجزيرة مع جيوش الفتح الأولى. مضافاً إلى أن الحركة الثقافية الناشطة في البصرة يومئذٍ كان زمامها بأيدي مفكرين ينحدرون من فئة الموالي، وهي الفئة التي كان يعدها الأمويون في المرتبة الدنيا من المجتمع العربي، بل يعدونها في مرتبة العبيد. والحسن البصري الذي ظهرت الحركة القدرية بشكلها الفكري في حلقته الدراسية بمساجد البصرة، هو نفسه كان معدوداً من الموالي.

أما سبب تسمية أصحاب فكرة الاختيار بـ «القدريين» بالرغم من أن هذا الاسم يعني عكس الفكرة، فهو سبب يرجع إلى قصد من خصوم الفكرة أن يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها، وأن يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل: «القدرية مجوس هذه الأمة».

ـ 4 ـ

كان لا بد لنا ـ وقد درسنا حركة «القدرية» ـ أن ندرس الحركة المقابلة لها التي حملت فكرة الجبر وبشرت بها ودافعت عنها. وقد غلب على أصحاب الفكرة الجبرية، تاريخياً، اسم «الجهمية» نسبة إلى جهم بن صفوان الذي تزعم الحركة عند بداءة ظهورها في بلدة ترمذ من بلاد فارس.

كان للحركة الجبرية أو «الجهمية» في تاريخ تطور الفكر العربي نحو النظر العقلي والفلسفي أثر ملحوظ لا يقل عن الأثر الذي أحدثته الحركة «القدرية»، بالرغم مما تنطوي عليه فكرة الجبر من مضمون «إيديولوجي» سلبي. فإن الجبريين قد اعتمدوا النظر العقلي أيضاً «كالقدريين» في شرح فكرتهم والدفاع عنها، لأنهم جميعاً يرتبطون ببنية فكرية واحدة، إسلامية. لذلك صح لنا القول إنهم شاركوا مشاركة فعالة في وضع الأسس الأولى للحركة العقلية في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفلسفة.

تناولت دراستنا لحركة الجبريين، في الفصل، عدداً من المسائل التي تتألف منها عناصر مذهبهم، وهي المسائل الآتية:

أ ـ نظرية الجبر.
ب ـ مسألة صفات الله.
جـ ـ مسألة الخلود.
د ـ مسألة الحسن والقبح العقليين.
هـ ـ مسألة رؤية الله.
و ـ مسألة علم الله.
ز ـ مسألة الإيمان.

أ ـ نظرية الجبر

تتحدد نظرية جهم بن صفوان في الجبر، كما نقلها عنه الشهرستاني، في أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبر في

أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه (في الإنسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه (إلى الإنسان) الأفعال مجازاً (لا حقيقة) كما تنسب إلى الجمادات.

ولا ينكر جهم أن الإنسان يتميز عن الجمادات بما ينسب إليه من إرادة واختيار، ولكنه يقول إنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل». وبهذا تصبح ميزة الإرادة والاختيار في الإنسان معطلة، لا شأن لها ولا أثر، فإرادته إذن آلية ليس فيها معنى الإرادة حقيقة. ولكن، بالرغم مما نرى في نظرية جهم هذه من جبرية سلبية مطلقة، نرى في مواقفه في المسائل الأخرى انتصاراً للعقل في عصره. إذ يستخدم في تلك المسائل طريقة التفكير الفلسفي، ويشق في معالجتها الطريق العقلي أمام من يأتي بعده من المفكرين العقليين كالمعتزلة والمتكلمين.

ب ـ مسألة صفات الله

هذه أول المسائل التي قلنا إن جهماً انتصر فيها للعقل. فهو هنا يقدم رأي العقل على ظاهر نصوص القرآن، إذ أنكر أن تكون لله صفات غير ذاته، خلافاً لظواهر تلك النصوص، منطلقاً من مبدأ عدم تشبيه الله بالإنسان الذي تتعدد فيه الصفات. ولكنه يلجأ إلى التفسير العقلي وإلى التعامل مع المفاهيم، في مقابل «المشبهة» الذين لم يستطيعوا تصور الألوهة على صعيد المفاهيم والمعاني، فجعلوها صورة ملموسة مجسدة. وجرياً منه في سياق نفي الصفات قال بكون القرآن مخلوقاً، وليس هو كلاماً إلَهياً أزلياً.

إذن، لقد سبق جهم المعتزلة في مسألتي الصفات وخلق القرآن.

ج ـ مسألة الخلود

وفي هذه المسألة أيضاً أحدث جهم رأياً جديداً جريئاً، إذ أنكر خلود العالم الأخروي، على خلاف ما تقول ظواهر نصوص القرآن. فهو يقول بأن حركات أهل الخلدين (الجنة والنار) تنقطع، وأن الجنة والنار تفنيان بعد

دخول أهلهما فيهما. بانياً رأيه هذا على نظرة فلسفية تقول بعدم تصور الحركات غير متناهية أزلاً وأبداً، أي أن الحركة عنده غير أزلية ولا أبدية. وتطبيقاً لنظرته في الحركة على العالم الأخروي الذي يقيسه ـ كما نرى ـ على العالم المادي، يلجأ إلى القول بأن الله لم يخلق الجنة بعد، وأن جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية قد خلقها الله ثم أفناها.

د ـ مسألة الحسن والقبح العقليين

وهذه مسألة أخرى يسبق فيها جهم من يأتي بعده من المعتزلة والمتكلمين ونظرته هنا أكثر ظهوراً في اعتماده العقل دليلاً لاكتشاف ما في الأشياء والأفعال ومختلف ظاهرات الوجود والمعاني من حسن أو قبح، ومن صلاح أو فساد. وبناء على قدرة العقل أن يدرك حسن الأشياء وقبحها بذاته قبل أن تأتي الشرائع الإلّهية، قال جهم بـ «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع». أي أن العقل يوجب على الناس معرفة الله قبل ورود الشريعة بذلك. وبهذا القول تكون «نظرية» المعرفة عند جهم غير مرتبطة بالمصدر الإلّهي، بل بالعقل قبل كل شيء. وفي هذا جانب تقدمي جدير بالعناية، فضلاً عن الجانب التقدمي الآخر الكامن في قوله بوجود الحسن والقبح في الأشياء موضوعياً، أي وجود خصائصها الجوهرية وجوداً موضوعياً لا يتوقف على وجود الشريعة الإلّهية.

هـ ـ مسألة رؤية الله

ينفي جهم هنا إمكان رؤية الله في العالم الأخروي، خلافاً لرأي السلفيين الذين يستندون إلى نصوص قرآنية، كما يستندون إلى معادلة عقلية منطقية تقول إن كل موجود تمكن رؤيته، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده، وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت إمكان رؤيته. قلنا إن هذه معادلة عقلية، لأنها تقوم على مقدمات عقلية، وهي ذات شكل منطقي على طريقة المنطق الصوري الأرسطي. ويبدو لنا من هذه الطريقة في الاستدلال

على الرأي أن طريقة النظر العقلي المنظم تنظيماً منطقياً قد بدأت منذ ذاك تفرض نفسها حتى على جماعة السلفيين المحافظين (نذكر هذه الملاحظة هنا على سبيل الاستطراد لما لها من دلالة تاريخية مهمة في هذا المجال).

لقد خالف جهم رأي السلفيين هذا، ونفى إمكان رؤية الله إطلاقاً، لا في العالم الدنيوي ولا العالم الأخروي، وفقاً لرأيه السابق في نفي الصفات عن الله ونفي تشبيهه بالمخلوقات. ورد على معادلة السلفيين ـ ومنهم الأشاعرة ـ بأن مقدماتها لا تنطبق على الله، لأن الله «ليس شيئاً»، فلا يدخل بالمقدمة القائلة «إن كل موجود تمكن رؤيته»، فالموجود «شيء». ورغم الاتجاه المتيافيزيقي في رأي جهم نجد فيه النظرة «التجريدية» إلى حقيقة الله، وهي شكل أعلى في سلم الوعي النظري، أي أنه هنا أقرب إلى النظر الفلسفي من السلفيين.

و ـ مسألة علم الله

وهنا نقول أيضاً إن جهماً سبق المعتزلة والأشاعرة في بحث هذه المسألة على نحو ما بحثها المعتزلة بعده. فهو ينفي أن علم الله أزلي، خلافاً لما تقول به ظواهر النصوص القرآنية، بل هو علم حادث. وبما أنه لا يستطيع أن ينفي العلم عن الله، فقد «فلسف» المشكلة حتى انتهى إلى نتيجة تقول: إن علم الله ليس له محل، وليس علماً كلياً شاملاً، وإنما هو علم بالجزئيات، فهو متعدد إذن بقدر تعدد الجزئيات. وبهذه النتيجة يكون جهم قد وضع أساساً للخلاف الذي حدث بعد ذلك عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في مسألة: هل يعلم الله الكليات فقط أم الجزئيات فقط، أم كليهما؟ والمهم هنا أن نرى الطريقة التي وضع بها جهم هذه المشكلة، والطريقة التي حاول بها حل المشكلة. وقد تبين لنا عند بحث رأيه أن هذا المفكر الجبري قد اعتمد طريقة المنهج العقلي على نحو من التفكير الفلسفي، ولا سيما كونه استخدم «المفاهيم» و«المقولات» المنطقية والفلسفية في معالجته الموضوع.

ز ـ مسألة الإيمان

جاء جهم بصيغة جديدة لمفهوم الإيمان، بعد صيغتين سابقتين متواليتين: أولاهما، الصيغة السلفية القائلة بأن الإيمان هو الاعتقاد بالله ورسله ثم نطق اللسان بهذا الاعتقاد، والثانية صيغة الخوارج التي أضافت إلى عنصري الاعتقاد والنطق: عنصر العمل بمستلزمات الاعتقاد. أما صيغة جهم الجديدة فقد اعتبرناها تطويراً لمفهوم الإيمان بمعناه الإسلامي. إذ اقتصر فيه على عنصر واحد، هو المعرفة. يقصد معرفة الله ورسله وشرائعه. وما عدا ذلك ليس من مقومات الإيمان في رأيه. ومعنى هذا أنه: «من أتى المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده. لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن»[1]. ثم معنى هذا ـ عند جهم ـ أن الإيمان لا يتجزأ إلى اعتقاد، وقول، وعمل، وأن ليس أحد أفضل من أحد في إيمانه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل[2]. فإذا كان هذا هو الإيمان، فما مفهوم الكفر عنده إذن؟ هو يقول: «إن الكفر خصلة واحدة، وبالقلب يكون، وهو الجهل بالله» (عن الأشعري أيضاً: مقالات جـ 1 ص 128).

فإذا كانت المعرفة هي الإيمان، فأي نوع من المعرفة يعني جهم؟ نحن نذكر أنه يعتمد المعرفة العقلية دليلاً أول إلى الله قبل الشرع، فالمعرفة التي يعنيها في مفهوم الإيمان إذن هي المعرفة العقلية. ومن هنا نرى أننا نواجه عند جهم طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي ـ الإسلامي، في تلك المرحلة من تاريخ تطوره، أمام بداءة المنعطف الذي سيؤدي به إلى منهج المتكلمين العقلي الذي كان تمهيداً لظهور المرحلة الفلسفية.

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1/ص 80.
(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 80.

الفصل الثالث

المعتزلة، والصراع المعتزلي الأشعري

1 ـ اسم المعتزلة تاريخياً

ترددت كلمة «الاعتزال» وكلمة «المعتزلة» كثيراً في تاريخ الصراع السياسي ـ الفكري في الإسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم «المعتزلة» في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد، وأصبحت كلمة «الاعتزال» منذ ذلك الحين تعني الاشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء في جملة من «الأصول» الاعتقادية الإسلامية، وبما تفرد به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء[1].

فاسم «المعتزلة» إذن لم ينشأ بنشأة هذه الجماعة، وإنما هو يرجع إلى عهد تاريخي سبق ظهورها بأكثر من نصف قرن، ولا نقصد هنا ـ طبعاً ـ نشأة الكلمة لغوياً، بل القصد تأريخ دخولها المصطلح السياسي والفكري في الإسلام. ولعلها دخلت هذا المصطلح أول مرة حين أطلقت على نفر من الصحابة اتخذوا موقف الحياد من حرب الجمل (سنة 36هـ ـ 656م) بين علي بن أبي طالب من جهة وطلحة والزبير وعائشة بنت أبي بكر زوج النبي من جهة ثانية، كما اتخذوا موقف الحياد نفسه من حرب صفين بين علي ومعاوية (سنة 38هـ ـ 658م)، فقيل يومئذٍ عن هؤلاء المحايدين

(1) الشهرستاني، الملل، ص 81.. وغيره من مؤرخي الفرق والمذاهب.

أنهم «اعتزلوا» عن علي، فرفضوا محاربته ومحاربة خصومه معاً. وفي نص تاريخي أورده الطبري نرى الكلمة أطلقت بالفعل على فريق من هؤلاء المحايدين بلسان حاكم مصر من قبل علي، وهو قيس بن سعد، إذ يقول في رسالة كتبها إلى علي: «إن قبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس (أي حتى يستقر الخلاف السياسي على وجه من الوجوه) فنرى ويُرى رأيهم، فقد رأيت أن أكف عنهم، وأن لا أتعجل حربهم، وإن أتألفهم في ما بين ذلك لعل الله أن يقبل بقلوبهم ويفرقهم عن ضلالتهم إن شاء الله»[1]. إن اسم «المعتزلة»، بمعنى اعتزال بيعة علي، وارد هكذا صراحة في مصادر أخرى، كتاريخ أبي الفداء و«الكامل» لابن الأثير و«الأخبار الطوال» للدينوري و«فرق الشيعة» للنوّبختي. ومن المفيد أن نورد نص النوبختي خصوصاً، لكونه مؤرخاً للفرق الشيعية. فهو يقول عن الجماعة الذين بايعوا علياً بن أبي طالب في ذلك الحين: «.. ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام. وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهم سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله. فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته، فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد»[2].

ثم لم يقتصر اطلاق هذا الاسم، في تاريخ الصراع السياسي الإسلامي، على تلك الفئة من المحايدين. بل أطلق بعد ذلك أيضاً على فئة أخرى من جماعة الحسن بن علي «اعتزلت» الحسن ومعاوية معاً حين رأت هذه الفئة وذلك بعد وفاة علي وتأسيس معاوية خلافة الأمويين ودولتهم، إن معاوية أخذ يتحكم برقاب المسلمين وأن الحسن عقد الصلح معه متنازلاً عن حقه في الإمامة ـ كما مر معنا سابقاً(*) ـ وانصرفت هذه الفئة عن معارك

(1) الطبري، جـ 1، ص 244، طبعة أوروبا.
(2) النوبختي، فرق الشيعة، استانبول 1931، ص 5.
(*) في المجلد الأول. (الناشر).

الصراع السياسي كلها إلى العبادة وقراءة القرآن[1].

2 ـ بين «معتزلة» و«معتزلة»

نرى، إذن أن مصطلح «المعتزلة» نشأ، تاريخياً، قبل نشأة المعتزلة التي أسست ذلك المذهب العقلي بصيغته المتكاملة في أواخر عهد الدولة الأموية. لكن، يرد هنا سؤال كان أحمد أمين أول من تنبه له بين الباحثين المحدثين، هو:

ـ هل من صلة بين «معتزلة» الصدر الأول للإسلام و«معتزلة» «العهد الأموي» الأخير مؤسسي المذهب المذكور؟

يضع أحمد أمين يده، ببراعة الباحث اليقظ، عل الخط التاريخي الذي يصل بين «المعتزلين». ونحن نرى أنه على حق في تعيينه هذا الخط أولاً، وفي تحديده الطابع المميز له ثانياً. فهو ـ أي أحمد أمين ـ يستخلص من المسائل التي كان يدور عليها القتال في حرب الجمل وفي حرب صفين أنها «مسائل سياسية تدور كلها حول قتل عثمان وقتلته والقصاص منهم، وعلي واستحقاقه الخلافة، ومعاوية وهل هو أولى بالخلافة من علي، ونحو ذلك، والانقسام فيها بين الناس كان انقسام أحزاب سياسية. ولكن من الحق أن نقرر أن المسائل في ذلك العصر، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شخصية، كانت كلها مصبوغة صبغة دينية»[2]، «فالحزب أو الطائفة التي أطلق عليها في الصدر الأول اسم «معتزلة» كانت تمثل فكرة سياسية مصبوغة بالدين إذا أردنا أن نلخص رأيها في كلمة قلنا: إنها ترى أن الحق ليس بجانب إحدى الفرقتين المتنازعتين، فهما على باطل، أو على الأقل لم ينكشف الحق في جانب إحداهما. والدين يأمر بقتال من بغى فإذا كانت الطائفتان باغيتين، أو لم يعرف الباغي، اعتزلنا»[3]. ثم يشير الباحث إلى السند الديني لهذا «الاعتزال»، وهو الآية القرآنية: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ

---

(1) الملطي، التنبيه، ص 28.

(2 و3) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 291 (الطبعة 8).

ﭐلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾[1].

هذا ما يتصل بشأن «المعتزلة» الأولى، فهل ينسحب هذا الخط التاريخي السياسي على «المعتزلة» الثانية؟

للجواب ينبغي أن نعرف أولاً الفكرة الأساسية التي قامت عليها هذه «المعتزلة» الأخرى. من المعروف، تاريخياً، أن مبدأ ظهور المذهب «الاعتزالي» هو الخلاف بين الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة»: أكافر هو أم مؤمن؟ فقد كان رأي الحسن البصري أنه «منافق»، وكان رأي تلميذه واصل أنه «فاسق». ومؤدى الرأي الأول أن مرتكب الكبيرة ليس مكتمل الإيمان، لأنه يقول شيئاً ويضمر شيئاً آخر، وهذا هو معنى «المنافق»، فهو إذن يستحق ما يستحقه غير المؤمن من الجزاء في الآخرة. ومؤدى الرأي الثاني ـ رأي واصل ـ أنه مؤمن من حيث الاعتقاد، ولكنه يعطل أحكام الشريعة من حيث العمل بارتكابه الكبيرة، وهذا معنى «الفاسق». ولكن ما جزاؤه في الآخرة؟ هنا قدم واصل صيغة جديدة للوضع الذي ينبغي أن يكون لمرتكب الكبيرة من حيث الإيمان والكفر. وكانت الصيغة التي ابتكرها واصل هي القول بأنه ـ أي مرتكب الكبيرة ـ في «منزلة بين المنزلتين»، أي أنه في مرتبة وسط بين المؤمن والكافر، فليس هو إذن بالمؤمن ولا بالكافر.

والواقع أن القول بالمرتبة الوسط الذي حدد به مؤسس مذهب «الاعتزال» واصل بن عطاء مكان مرتكب الكبيرة، قد حدد في الوقت نفسه المكان الوسط أيضاً للمعتزلة بالذات بين الطائفتين الرئيستين في هذه المسألة: طائفة الخوارج، وطائفة المرجئة. فقد حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بأنه كافر إذ جعلوا الإيمان قائماً على ركنين متلازمين: الاعتقاد، والعمل معاً. أما المرجئة فقد حكموا له بأنه مؤمن، إذ جعلوا الإيمان مجرد الاعتقاد

---

(1) سورة الحجرات، الآية 9.

الداخلي، ولم يعدوا الإقرار باللسان ولا القيام بالأعمال جزءاً من الإيمان. وبهذا يكون «المعتزلة» وسطاً بين طرفين نقيضين.

وهنا نرجع إلى السؤال السابق، لنقول ثانية: هل الخط التاريخي السياسي الذي حدد وجهة «المعتزلة» الأولى في الصدر الأول للإسلام، هو نفسه الخط التاريخي السياسي الذي يحدد وجهة «المعتزلة» الثانية ذات المذهب العقلي المعروف؟

يبدو أننا على اتفاق تام أيضاً في الجواب الايجابي عن هذا السؤال مع أحمد أمين. فقد ظهر أن مسألة «مرتكب الكبيرة» كانت هي محور الخلاف في مدرسة الحسن البصري بين الأستاذ وتلميذه وأدت إلى «اعتزال» التلميذ - واصل - ثم إلى قيام مذهب «المعتزلة» الأخيرة على مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» أول الأمر. فماذا كانت تعني هذه المسألة، ومن كانت تعني واقعياً منذ أثيرت في عهدها الأول حين انطلق منها الخوارج في تحديد مفهوم الإيمان، حتى عهد الخلاف فيها بين الحسن البصري وواصل بن عطاء في حلقة علمية - دينية؟

إنه لواضح، تاريخياً، أن القضية التي كانت تعنيها والأشخاص الذين كانت تعنيهم بعد مقتل عثمان ووقعة الجمل وحرب صفين، هي القضية نفسها وهم الأشخاص أنفسهم في العهد الذي عادت فيه هذه المسألة إلى الظهور بشكل جديد في حلقات المدرسة البصرية بعد نحو ثلثي قرن منذ ظهورها أول مرة. ذلك يعني - أخيراً - أن المسألة المثارة بشكلها المعرفي - الديني في مدرسة الحسن البصري عند نهاية القرن الأول للهجرة، ليست هي سوى امتداد للمسألة ذاتها التي أثيرت بشكلها السياسي - الديني في الثلث الأول من القرن ذاته.

لذلك نقول إن أحمد أمين على حق تماماً حين يقرر أن «هذه المسألة، وإن كانت في ظاهرها مسألة دينية بحتة، إلا أن في أعماقها شيئاً سياسياً خطيراً»[1]، ثم يقارن قول «المعتزلة» الأخيرة في المسألة بقول كل من

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الخوارج والمرجئة، كما فعلنا منذ قليل، ليخلص إلى استنتاج أنه كان لتعاليم الخوارج نتائج سياسية خطيرة، إذ «أدت إلى وقوفهم أمام الأمويين موقفاً حربياً إيجابياً، لأن الأمويين في نظرهم مرتكبون للكبائر فهم كافرون، مثلهم مثل عبدة الأوثان، فيجب أن لا يعترف بخلافتهم، لأن أول شرط في الخليفة أن يكون مؤمناً، بل يجب فوق ذلك أن يقاتلوا حتى يدخلوا في مذهبهم»[1] (يقصد مذهب الخوارج)، وليخلص أيضاً ـ أي أحمد أمين ـ إلى استنتاج أن لرأي المرجئة كذلك «نتائجه السياسية: أهمها أنهم طبقوا نظريتهم هذه على كل ما حدث من الخلافات السياسية والدينية بين المسلمين، فليس عثمان وأنصاره ولا الخارجون عليه بكافرين، ولا علي وأتباعه وعائشة وأتباعها يوم الجمل بخارجين عن الإسلام، ولا من انضم تحت لواء علي أو تحت لواء معاوية يوم صفين بكافرين»، «والنتيجة الطبيعية لهذه الوجهة من النظر أن خلفاء بني أمية مؤمنون مهما ارتكبوا من الكبائر كما أن أعداءهم كذلك. ومن نتائج ذلك أيضاً أنهم (يقصد المرجئة) لا يوافقون الخوارج على محاربتهم الأمويين ومحاولتهم إزالة دولتهم.. إلخ»[2]. ثم يخلص الباحث إلى الاستنتاج الأخير المتعلق بـ «المعتزلة» الأخيرة، فيقول إن رأيهم أيضاً «يستتبع آراء سياسية خطيرة ككل من القولين السابقين. فقد اضطر المعتزلة أن يطبقوا نظريتهم على الأعمال التي عُملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين: أي الفريقين كان مخطئاً، عثمان أم قاتلوه؟، وهل كان عليّ محقاً في وقعة الجمل أو عائشة؟، وكيف نحكم على من كان في يدهم إدارة الحرب في صفين: من مرتكب الكبائر منهم، من الذي يُعد ـ بحق ـ فاسقاً»[3].

3 ـ استنتاج واقعي تاريخي

أردنا، في ما تقدم، أن نمهد الطريق لبحثنا بشأن المعتزلة إلى الاستنتاج

(1 و2 و3) المصدر نفسه، ص 292، 293، 294.

الذي يبدو لنا أنه واقعي تاريخي لا شك فيه. وهو أن نشأة هذا المذهب متصلة بالجذور والأصول بما سبقها من حركات فكرية لها هي كذلك جذورها وأصولها في الواقع الموضوعي من حركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي في عصر زاخر بالصراع الذي كان سياسياً وإن كانت صيغته الظاهرة دينية محضاً أول الأمر، ودينية ـ فكرية في عهدها المتأخر.

وتوكيداً للطابع الواقعي لاستنتاجنا ذاك، نستشهد كذلك برؤية باحثين آخرين معاصرين يسلكان في تاريخ الفلسفة أسلوباً ومنهجاً من طراز ثالث، هما الأسلوب التاريخي المحض والمنهج المدرسي التقليدي، ولكنهما يريان أن اسم «المعتزلة» في الحقيقة يرقى «إلى ما قبل انفصال واصل عن الحسن البصري، وأن أصل المعتزلة أصل سياسي، فقد نشأت في نفس الجو الذي نشأت فيه الشيعة والخوارج، وأن في تولي علي بن أبي طالب الخلافة نقطة الانطلاق لأهم التيارات السياسية والفكرية في الإسلام إن لم نقل لجميعها»[1]، وبعد أن يسرد هذان الباحثان الواقعات التاريخية منذ مقتل عثمان إلى حرب الجمل، ويذكرا موقف الحياد الذي اتخذه «عدد لا بأس به من الصحابة» تجاه الفريقين المتقاتلين، ينتهيان إلى الاستشهاد برأي النوبختي في كتاب «فرق الشيعة» الذي يقول عن سعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد أنهم «اعتزلوا» عن علي ورفضوا محاربته كما رفضوا محاربة القتال بجانبه، «فسموا بالمعتزلة، وهم أجداد جميع المعتزلة الآخرين»[2]. «وكل ما نعرفه عن المعتزلة يحملنا على الأخذ برواية النوبختي»[3].

على أن «المادة التاريخية» في هذا المجال تفرض نفسها على الباحث الأمين للحقيقة مهما يكن نوع الأسلوب والمنهج اللذين يتعامل معهما. وهنا، في موضوع نشأة المعتزلة، تتوفر «المادة التاريخية» هذه على وجه لا

(1 و2 و3) حنا الفاخوري، وخليل الجر (لبنان): «تاريخ الفلسفة العربية، جـ 1، ص 141، دار المعارف، بيروت، سنة 1957.

يدع مجالاً لأي استنتاج آخر يريد إبعاد المسألة عن أصولها الحقيقية الواقعية.

نكتفي بالصورة التي يقدمها الشهرستاني لهذه «المادة التاريخية». يقول الشهرستاني في معرض سرده للقواعد الأربع التي يدور عليها «اعتزال» واصل بن عطاء: «القاعدة الثالثة، القول بالمنزلة بين المنزلتين. والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم «وعيدية الخوارج»[1]، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قال واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمي هو وأصحابه معتزلة»[2].

تختلف الصورة هذه التي يقدمها الشهرستاني عن غيرها من الصور التي يقدمها مؤرخون آخرون، كالبغدادي، والدينوري، والملطي، والمسعودي. ولكنها ـ جميعاً ـ على اختلاف روايتها لمنشأ اسم «المعتزلة» ـ تتفق على دلالة واحدة، وهي أن نشأة قاعدة «المنزلة بين المنزلتين» وهي القاعدة النظرية في مسألة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، مرتبطة بنشأة المعتزلة كمذهب فكري في العقائد الإسلامية. وقد رأينا في هذا النص أن جواب واصل بن عطاء الذي صار قاعدة أساسية من قواعد المعتزلة، قد جاء رداً على سؤال يتصل بحركة الخوارج وحركة المرجئة. ومعلوم أن هاتين

---

(1) «وعيدية الخوارج»: هم ـ كما يصفهم الشهرستاني نفسه ـ «القائلون بتكفير صاحب الكبيرة، وتخليده في النار» (الملل والنحل، جـ 2، ص 105).

(2) الملل والنحل، جـ 1، ص 52 (طبعة 2 ـ القاهرة).

الحركتين كانتا تعبيراً عن موقف سياسي تجاه معركة سياسية قائمة ومحتدمة واقعياً. فلم يبقَ إذن شك بأن القاعدة النظرية التي وضعها واصل بشأن مرتكب الكبيرة في سياق الكلام على الخوارج والمرجئة، لم تكن في معزل عن الواقع العربي ـ الإسلامي بما كان يصطرع فيه حينذاك من آراء وخلافات ومواقف سياسية، وإن اتخذت هذه القاعدة «المعتزلة» وجهها النظري المجرد وطابعها الديني الخاص. وسنرى ـ بعد ـ أن المعتزلة سيخوضون مع خصومهم معركة تتحول عملياً إلى معركة دموية تتبناها دولة بكامل أجهزتها في عهدين متناقضين من عهود الدولة العباسية. وسنرى بذلك صحة استنتاج أحمد أمين القائل بأن رأي المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة «يستتبع آراء سياسية خطيرة»، ولذلك «اضطر المعتزلة أن يطبقوا نظريتهم على الأعمال التي عُملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين» بين العثمانية والعلوية، ثم بين العلوية والأموية والخوارج.

4 ـ المعتزلة بين القدرية والجهمية

وإذ انتهينا من هذه المقدمات، فلندخل صلب الموضوع، أي فلنتعرف المبادىء التي تكامل بها مذهب المعتزلة.

أول ما يواجهنا في هذا المجال، أننا نلحظ كيف جاءت هذه المبادىء كنتاج لعملية تطور خضعت لها مجموعة الأفكار والآراء المتفرقة التي قامت على بعضها حركة القدرية من جهة، وقامت على بعضها الآخر حركة الجهمية من جهة أخرى. وقد تنبه المؤرخون والباحثون القدامى إلى هذه الملحوظة فعبروا عنها تعبيراً مباشراً تقريباً بتسميتهم المعتزلة حيناً «بالقدرية»، وحيناً «بالجهمية». ولم تكن هذه التسمية ولا تلك عبثاً ولا اعتباطاً، كما أن تنصل المعتزلة ـ بعد ذلك ـ من كلتا التسميتين لم يكن عبثاً ولا اعتباطاً.

كانت تسمية المعتزلة بـ «القدرية» صحيحة من حيث أن القول بحرية اختيار الإنسان في إرادته وأفعاله دخل ركناً كيانياً في عمارة المذهب المعتزلي، وهو نفسه أساس حركة «القدرية». وكانت تسميتهم بـ «الجهمية» صحيحة من حيث أن معظم أفكار جهم: في مسألة الصفات، ومسألة خلق

القرآن، ومسألة الحسن والقبح العقليين، وفي منهج التأويل العقلي للنصوص الإسلامية، أصبحت من مكونات العمود الفقري لمذهب المعتزلة. ومع ذلك نقول إن تنصل المعتزلة من كلتا هاتين التسميتين هو صحيح أيضاً. لأن تسميتهم بـ «القدرية» لا تتناول سوى جانب واحد من جوانب المذهب المعتزلي، فليس القول بحرية الاختيار الذي قالت به القدرية السابقة هو كل شيء في بناء هذا المذهب. هذا أولاً. وأما ثانياً، فلأن وصف مذهب حرية الاختيار بـ «القدرية» خطأ من الأساس. وقد احتج المعتزلة أنفسهم على وصفهم بذلك وقالوا: «لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى»[1]، واستنكفوا عن قبوله وصفاً لهم «احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه، لقول النبي عليه السلام: القدرية مجوس هذه الأمة»[2].

أما عدم قبول المعتزلة بوصفهم بـ «الجهمية» فلأن بين أبرز آراء جهم القول بالجبر، والمعتزلة على النقيض من هذا القول. وجهم «وافق المعتزلة في نفي الصفات وزاد عليهم بأشياء»[3].

وإذا خرجنا من نطاق التسميات والمصطلحات، تبقى تلك الحقيقة الواقعة التي أشرنا إليها، وهي أن مذهب المعتزلة لم يظهر من الفراغ، ولم يقم على الفراغ، وإنما خرج من تلك البذور الفكرية التي تنامت سريعاً بفضل ما أحدثته أفكار القدرية والجهمية من تفاعل النقيضين في مسألة حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، ومن توافقهما معاً ـ رغم تناقضهما في هذه المسألة ـ على النظر العقلي في العقائد الإسلامية، وعلى الرجوع إلى التأويل العقلي للنصوص الإسلامية، وإن اختلفت وجهة كل منهما في هذا التأويل.

فحركة المعتزلة بجملتها، إذن، نشأت تعبيراً عن تيار فكري يتجه اتجاهاً معيناً في فهم العقائد، ولم تنشأ حركة فردية عفوية. من هنا نقول إن البحث العلمي يرفض ما قد يستفاد من رواية الشهرستاني السابقة ومن الروايات

(1 و2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 49 (ط القاهرة).
(3) المصدر السابق، ص 79.

المماثلة لها بشأن نشأة المعتزلة ونشأة اسمها، من أن هذه الحركة ظهرت ـ أول ما ظهرت ـ حركة فردية قام بها شخص معين، هو واصل بن عطاء، كما يرفض البحث العلمي ما قد يستفاد من ظواهر تلك الروايات من أن انتقال واصل من حلقة في مسجد البصرة إلى حلقة أخرى في المسجد نفسه، هو الذي يحدد نشأة الحركة «المعتزلية»، بحيث يبدو ـ على هذا ـ أنها وجدت بصورة عفوية ارتجالية فجائية اقترنت بعمل جسدي انفعالي آني، وبتغيير شخص معين مجلسه من مكان إلى مكان آخر، وليس بين المكانين سوى بضع خطوات.

إن فهم المسألة على هذه الصورة لا يكفي أن نصفه بأنه تبسيط مبتذل لمفهوم حركة تاريخية فكرية من هذا النوع، بل ينبغي أن يوصف كذلك بأنه تشويه غريب لجوهر الظاهرات التاريخية. ولا شك أن الشهرستاني وغيره من المؤرخين الذين نقلوا تلك الصورة لم يقصدوا هذا التبسيط المبتذل ولا هذا التشويه الغريب. فإننا نحن الذين نقرأ «المادة التاريخية» التي قدموها لنا، نستطيع أن نفهم منها ما يتفق مع منهج كل منا في البحث والاستنتاج.

على أن هناك نصوصاً تاريخية أخرى عن نشأة المعتزلة هي أوضح دلالة على أن اسم «المعتزلة» نسب إلى هذه الحركة تعبيراً عن موقف فكري يمثل تياراً لا أفراداً ولا انتقالاً جسدياً في المكان من شخص بعينه. ومن هذه النصوص الأخرى قول الأسفراييني عن المعتزلة بأنهم سموا بهذا الاسم لاعتزالهم مجلس الحسن البصري واعتزالهم قول المسلمين[1]. فقد استخدمت هنا صيغة الجمع للمعتزلة والمسلمين. وفي هذا دلالة على «الفكرة» ذاتها، أي كون الاعتزال حركة فكرية عامة، وأن المعتزلة ـ جملة ـ كانوا يفكرون على غير ما يفكر جمهور المسلمين جملة في بعض مسائل العقائد. ولطاش كبرى زاده كلام آخر بهذا الشأن نستفيد منه أن «الاعتزال» لم يكن من المعتزلة أنفسهم، بل من بعض مخالفيهم في الرأي. فهو يروي عن قتادة بن دعامة السدوسي (ـ 117 أو 118هـ) أنه ـ وهو أعمى ـ كان

(1) الأسفراييني، التبصير في الدين، ص 40، 41.

يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد، فدخل مسجد البصرة، فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه، فقصدهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري، فلما عرف أنها ليست له، قال: إنما هؤلاء المعتزلة، ثم قام عنهم، فمنذ يومئذٍ سموا المعتزلة[1]. وهناك نص لواحد من مفكري المعتزلة، وهو القاضي عبد الجبار، يقول: «كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال، فإن المراد به الاعتزال عن الباطل، فعلم أن اسم الاعتزال مدح»[2]. هذا الكلام يتضمن دفاعاً أكثر مما يتضمن تقريراً فهو يدل أن شيوع اسم الاعتزال كان قائماً على قصد الذم لحركة المعتزلة، ويريد القاضي عبد الجبار هنا أن يدفع الذم الذي يعنيه هذا الاسم عن خصوم المعتزلة ليصرفه إلى المدح.

5 ـ في سبيل منهج فكري جديد

ومن حصيلة ما تقدم نرى أن المعتزلة لم يكونوا على خطأ إذ عدوا الحسن البصري رأس مذهبهم ـ كما يروي ابن خلكان[3]، بالرغم من أن اسمهم التاريخي (المعتزلة) اشتق، كما يزعم المؤرخون، من حادث «اعتزال» واصل بن عطاء حلقة أستاذه الحسن هذا، حين اختلف الرأي بينهما في حكم «مرتكب الكبيرة». وبالرغم مما قد يبدو من هذا الحادث أنه بمنزلة حد فاصل بين المعتزلة والحسن البصري، أو أنه علامة تاريخية على الانفصال بين مدرسة الحسن ومذهبهم.

إن الانطلاق في تحديد العلاقة بين الحسن البصري ومذهب المعتزلة من هذه النظرة، انطلاق من موقع مثالي ذاتي بعيد عن التحليل الصحيح للظاهرات التاريخية. كما ظهر أن فهم تسمية المعتزلة بهذا الاسم انطلاقاً من ذلك الحادث الفردي تبعد بالظاهرة عن منطلقها الحقيقي الواقعي. ولذا نرى أن المعتزلة كانوا أوسع أفق نظر من ذلك حين اعتبروا الحسن البصري

---

(1) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، جـ 2، ص 32.
(2) فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 39.
(3) ابن خلكان، تاريخه، جـ 1، ص 160.

«رأس المذهب»، ونحن لا نأخذ هنا مسألة «الرأس» بحرفيتها، وإنما نأخذ جوهر المسألة، وهو العلاقة الايجابية العميقة بين مدرسة الحسن ومدرسة المعتزلة.

لسنا نعني بهذه العلاقة كون الحسن البصري قدرياً وحسب، ولا كون مدرسته هي المنبر التعليمي الأول لفكرة القدرية وكفى، وإن كانت العلاقة بينهما، من هذين الوجهين، ليست أمراً ثانوياً نستصغر النظر إليه بجدية، بل نعني ما هو أبعد وأعمق من هذا وذاك. نعني: طبيعة المنهج الفكري الذي استخدمه الحسن البصري أول مرة في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، مهما يكن الباعث لاستخدام هذا المنهج، وسواء استخدمه عن وعي إجمالي أو تفصيلي أم عن عفوية خالصة.. فما هو هذا المنهج؟

لكي نعرف طبيعة هذا المنهج، علينا أن نعرف قبل ذلك كيف كانت الأحزاب السياسية والحركات الفكرية المعبرة عن هذه الأحزاب تبحث، مثلاً، مسألة مرتكب الكبيرة، أو مسألة القضاء والقدر.

ربما لا نزال نذكر من كل ما تقدم أن هذه المسائل كانت تبحث من وجوهها العملية التطبيقية مباشرة، أي من المنطلقات الواقعية التي حركت البحث في هذه المسائل. وبعبارة أكثر وضوحاً: إنهم كانوا يعالجون مسألة مرتكب الكبيرة ليطبقوا اجتهاداتهم فيها على الأشخاص المعنيين بها رأساً.. على قتلة عثمان، وعلى طلحة والزبير وعائشة، أو علي بن أبي طالب، أو معاوية، أو الخلفاء الأمويين بوجه عام، أو الدولة الأموية بوجه أعم إلخ.. وهكذا كان الأمر في مسألة القدر. فقد رأينا كيف جاء معبد الجهني وعطاء بن يسار إلى الحسن البصري نفسه وقالا له: يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى. أي أنهما (معبد وعطاء) هجما على المسألة «يفكران» بها في مناخها الواقعي «التشخيصي»، أي في «أشخاص» هؤلاء «الملوك» وفي «أعمالهم».. لكن الحسن البصري، حين جاء دوره في المسألة، أحدث تغييراً في هذا الاتجاه الذي كان يتجهه البحث قبله. فإنه، لسبب ما موضوعي، نقل البحث في هذه المسائل، ولا سيما مسألة مرتكب الكبيرة،

من مناخها التطبيقي «التشخيصي»، أو من وضعها الجزئي المحدود، إلى مناخ آخر، هو مناخ **التجريد**، أي أنه نقل البحث من الخاص إلى العام، أو من الأشخاص إلى المفاهيم، أو من الجزئي إلى الكلي. لقد أخذ ينهج إذن نهجاً أقرب إلى الطريقة النظرية، فأصبح يتعامل مع المفاهيم بدل التعامل مع الأشخاص. فقد أخذ موضوع «مرتكب الكبيرة» بذاته، أي من حيث هو موضوع عام، أو مفهوم، بصرف النظر عن الأشخاص المعنيين بذلك واقعياً يومئذٍ. ثم بحث الموضوع على هذا الوجه، حتى أداه اجتهاده إلى الحكم بأن مرتكب الكبيرة منافق لا كافر.

معنى ذلك أن الحسن البصري خطا الخطوة الأولى نحو الطريقة التي اتبعها المعتزلة في بحوثهم النظرية بعد ذلك. ومن هنا تكون العلاقة بين مدرسة الحسن البصري ومدرسة النظر العقلي عند المعتزلة أبعد وأعمق من علاقة القول بحرية الاختيار أو علاقة المنبر التعليمي الذي أدى دوراً كبيراً في نشر هذا القول.

وهذا المنهج الذي بدأ به الحسن البصري الخطوة الأولى ـ ولا ننكر هنا خطوة جهم بن صفوان في مجال التجريد العقلي ـ هو المنهج الذي منه انطلق التفكير العربي ـ الإسلامي نحو الاستقلالية النسبية للفكر، التي نرى علائمها تظهر شيئاً فشيئاً عند المعتزلة ممهدين بذلك لتحقيق ما حققه علم الكلام حين أصبح «علماً» بالفعل ممهداً هو بدوره لظهور المرحلة الفلسفية.

قد يتراءى لنا هنا أننا نقع الآن في التناقض بين ما بذلناه في السابق من جهد لربط هذه المسائل الفكرية بأصولها السياسية والاجتماعية وبين ما نقرره الآن من استقلالية البحث الفكري في هذه المسائل ذاتها.

ولكن، في الواقع، لا تناقض ـ بالأساس ـ بين ارتباط الفكر بالواقع الموضوعي أو بالظروف المادية، وبين استقلاليته النسبية. ذلك لأننا حين نقول بأن تلك المسائل التي أثيرت في المجتمع العربي ـ الإسلامي في عصر معين على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي قد انعكست في أذهان المفكرين على نحو معين من الانعكاس، فإنما نقول بذلك نظراً لكون الفكر الإنساني لا يبدع «مادة» تفكيره من ذاته، ولا يخلقها خلقاً من عالمه

الداخلي منفصلاً عن العالم الخارجي المحيط به. فحين تحرك الفكر العربي ـ الإسلامي بفكرة القدر مثلاً، لم يتحرك بهذه الفكرة إلا لأن هناك ظروفاً سياسية واجتماعية ودينية وضعت أمام الناس في ذلك العصر وفي ذلك المجتمع بعينه مسألة تحديد مواقفهم من طبقة معينة، ومن أشخاص معينين يمثلون هذه الطبقة أو تلك، ومن نصوص دينية معينة توجه سلوكهم واعتقاداتهم، وهم محتاجون أن يواجهوا هذه النصوص حسب مواقفهم الحزبية والطبقية، فكان لا بد للفكر المرتبط بكل هذه الظروف أن يكون له أيضاً موقفه، وبقدر ما كان الناس أنفسهم مختلفين في تحديد مواقفهم من ذلك كله، اختلفت مواقف الفكر أو المفكرين كذلك. لكن المسألة هي كيف يعبر الفكر عن موقفه ذاك، أو كيف يعكس المواقف والموضوعات الخارجية؟

حين يكون الفكر في درجة دنيا من تطوره التاريخي، لا يمكن أن ينعكس فيه العالم الخارجي إلا بصوره المباشرة، ولا يتحرك حركته الداخلية إلا ضمن الأشكال الواقعية لهذا العالم الخارجي، بحيث يبقى رهن تجربته لها في صعيد الواقع الملموس. غير أنه ـ أي الفكر ـ حين يبلغ درجة أعلى من تلك في تطوره التاريخي، تتكوّن له القدرة على تركيب الانعكاسات الخارجية وتحليلها بصورة مستقلة عن أشكالها الخاصة في العالم الموضوعي. وهذه العملية، عملية التركيب أو التحليل، هي عملية التجريد بذاتها، لأنها تتعامل مع التجارب الجزئية المادية بتجريدها من خصائصها الفردية، لتستخلص منها مفهوماً له طبيعة العموم والشمول. هذا هو الاستقلال النسبي لعمل الفكر التجريدي. وهذا النوع من الاستقلال لا يتأتى للفكر، إلا حين يكون في درجة عالية من تطوره التاريخي، كما قلنا.

من هنا ينتفي التناقض بين ما سبق لنا أن أوضحناه من ارتباط الحركات الفكرية السابقة بظروف الصراع السياسي والاجتماعي في عصر صدر الإسلام، وبين الظاهرة التي أردنا إيضاحها أخيراً عند الحسن البصري بوصفها ممهدة لظهور تيار النظر العقلي في العقائد الإسلامية الذي مثله

المعتزلة إلى حد كبير. وسنحاول تقديم الأمثلة على ذلك من الشروح التي عرضوا بها أصول مذهبهم.

يبقى أمر آخر يتصل بالظاهرة الفكرية التي استنتجناها من طريقة الحسن البصري. فقد يقال عن هذا المفكر ما سبق لنا قوله عنه من ضعف تجاه إرهاب الحاكمين الأمويين. أي أن يقال عنه هنا أنه لم يلجأ إلى بحث مسألة مرتكب الكبيرة على صعيد «المجرد» دون الملموس، أو على صعيد العام دون الخاص، أو على صعيد المفاهيم دون الأشخاص، إلا تهرباً من مواجهة المسألة في ناحيتها العملية، كيلا يتعرض لسخط الحاكمين، ففضل نقلها إلى «المبدأ النظري» المحض إيثاراً للسلامة. فنجيب بأن هذا القول ليس ببعيد ـ في رأينا ـ عن الواقع. فإنه من المحتمل احتمالاً قوياً أن يكون الحسن فعل ذلك بهذا الدافع نفسه، ولكن ليس من شأننا أن ننظر هنا إلى النية الكامنة وراء العمل، أو إلى الدافع النفسي الذي دفع إليه، بل أن ننظر إلى العمل نفسه. والعمل الذي أتى به الحسن البصري، في طريقة تفكيره بالموضوع، هو بحد ذاته يحمل علامة كون هذا المفكر الكبير قد مهد بالفعل لمنهج المعتزلة العقلاني.

المبادىء الأساسية لمذهب المعتزلة

مؤرخو الفرق الإسلامية يقسمون المعتزلة إلى عدة طوائف أو فرق، وينسبون كل طائفة أو فرقة إلى واحد من كبار مفكريها ويسمونها باسمه، فيقولون مثلاً: الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء، والنظّامية نسبة إلى إبراهيم بن سيار النظّام.. إلخ وقد عدهم الملطي عشرين فرقة، وأوصلهم البغدادي إلى اثنين وعشرين فرقة. أما الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشرة طائفة. ثم يقسمهم مؤرخو الفرق إلى: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، «وبالبصرة أول ظهور الاعتزال، لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة. ويقال: معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة. أولهم ـ أي أول معتزلة بغداد ـ بشر بن المعتمر خرج إلى البصرة فلقي بشراً بن

سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحبا واصل بن عطاء، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد»[1]. أما هذه الأصول الخمسة فهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومهما افترق المعتزلة طوائف وفرقاً فإن هذه «الأصول الخمسة» التي اشار إليها الملطي في النص السابق هي الجامع بينهم. أما الفوارق بين طوائفهم وفرقهم فهي ما يسمونها الفروع الواردة على تلك الأصول، وقد حصلت هذه الفوارق أو الفروع خلال تطور المذهب كلما ازداد الاتصال بين كبار مفكريه وبين الفكر الفلسفي في مختلف مصادره الخارجية، وكلما تعمقت الصلة بين الفكر العربي ـ الإسلامي والثقافات الفلسفية، ولا سيما اليونانية بعد انتشار الترجمة في العهد العباسي.

وليس من خلاف بين مؤرخي الفرق الإسلامية على تحديد هذه الأصول الجامعة بين مختلف فرق المعتزلة، وإن اختلف هؤلاء المؤرخون في طريقة عرضهم لهذه الأصول. فنحن نراها عند الشهرستاني، مثلاً، أربع قواعد ـ حسب تعبيره ـ وذلك لأنه مزج بين اثنتين منها وعدهما واحدة فجعل قاعدة «المنزلة بين المنزلتين» جزءاً من قاعدة «الوعد والوعيد». والمعتزلة أنفسهم يقرون هذا الجامع بينهم، أعني الأصول الخمسة. فهذا الخياط مثلاً، صاحب كتاب «الانتصار» وهو من كبار مفكري المعتزلة في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) يقول: «وليس يستحق أحد منهم (يقصد المعتزلة) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت فيه هذه الخصال، فهو معتزلي[2]. وأبو الهذيل العلّاف وهو رأس فرقة من المعتزلة تسمى باسمه (ـ 235هـ في أول خلافة المتوكل العباسي[3]) «صنف كتاباً للمعتزلة وبيَّن مذهبهم وجمع علومهم

---

(1) الملطي، التنبيه والرد. .، ص 43.

(2) الخياط، الانتصار، ص 126.

(3) الشهرستاني، الملل. .، ص 56.

ويسمّى ذلك (الكتاب) الأصول الخمسة، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية: هل قرأت الأصول الخمسة؟ فإن قال: نعم، عرفوا أنه على مذهبهم»[1].

يبدأ الشهرستاني كلامه على المعتزلة بقوله: «ويسمون أصحاب العدل والتوحيد»[2]. فهذان المبدآن أكثر تحديداً وتمييزاً للخصائص التي تفرد بها المعتزلة بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية. وقد كان دي بور De Boer على حق إذ لحظ أن لقب «أهل العدل» هو أخص لقب أطلق عليهم «حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام»[3]. وسنرى أن تحليلهم لمسألة «العدل»، وهي مسألة العلاقة بين الفعل الإلّهي والفعل الإنساني، قد طور فكرة القدرية في اتجاه عقلي فلسفي ظاهر. وكذلك شأن تحليلهم لمسألة «التوحيد» التي هي الأصل النظري لمسألة نفي الصفات عن ذات الله التي فكر فيها جهم بن صفوان قبل ظهور المعتزلة كما أوضحنا من قبل. ونظراً لأن مبدأي: التوحيد، والعدل، هما المبدآن اللذان تتجلى فيهما الصورة الأكثر وضوحاً وتحديداً للمنهج العقلي وللرؤية الفلسفية عند كبار مفكري هذا المذهب، سنقصر بحثنا لمذهب المعتزلة على دراسة كل من هذين المبدأين في فصل مستقل.

---

(1) النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 485 نقلاً عن مخطوط لأبي المعين النسفي باسم «بحر الكلام» في المكتبة التيمورية بالقاهرة، رقم المخطوط 514، عقائد.

(2) الملل والنحل، جـ 1، ص 49.

(3) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط 4، ص 99.

الفصل الرابع

التوحيد المعتزلي

1 ـ مفهومه

مبدأ التوحيد، بمعناه العام، مبدأ مشترك بين المسلمين جميعاً، وهو عندهم جميعاً كذلك من الأصول الأولى الأساسية لعقيدة الإسلام، ولكن المعتزلة تفردوا بتفسير خاص له. وهم بهذا التفسير الخاص يتعاملون مع لغة الفلسفة مباشرة وفق مقولات منطقية تعتمدها الفلسفة المتيافيزيقية عادة في مباحثها. والملحوظ هنا أنهم ينطلقون في تفسير مبدأ التوحيد من الموقف الفلسفي بمعزل عن النصوص الإسلامية الواردة في الموضوع، بمعنى أنهم يقررون المبدأ النظري أولاً على قاعدة المقولات، ثم يرجعون إلى هذه النصوص لكي يأخذوا بما يتفق معها مع ما قرّروه نظرياً، وليؤولوا منها ما يتنافى ظاهره مع نظريتهم. أي أن المرجع الأول عندهم هو العقل، وأما الشرع فينبغي أن يخضع للتفسير الموافق للعقل. وهذا ما يعنيه عمرو بن عبيد أحد كبار شيوخ المعتزلة بقوله: «إن الدين هو تقرير حجة الله في عقول المكلفين»[1].

على هذا الأساس، يبدأ عندهم البحث في التوحيد هكذا:

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ 2، ص 268.

الله واحد، ولكن، لا بالمعنى الأولي الذي يأخذ به السلفيون من المسلمين، بل بمعنى أن ذاته بسيطة، بالمفهوم الفلسفي لكلمة «بسيطة». أي غير مركبة. فإنه يستحيل التركيب على الذات الإلّهية. ذلك لأن التركيب يقتضي أمرين لازمين له: أولهما، عدم إمكان تحقق «الكل» إلا بتحقق كل «جزء» من أجزائه. وهذا يعني افتقار «الكل» إلى كل واحد من الأجزاء. فلو كانت «ذات» الله مركبة لكان الله مفتقراً إلى «أجزاء» تركيبه، في حين أن الله لا يمكن أن يكون كذلك، لأن الافتقار بذاته ضعف وعجز. وثانيهما، أن التركيب يقتضي التعدد، والتعدد يناقض الوحدانية. وتوضيح ذلك أن التركيب يقتضي أن يكون كل جزء غير كل جزء آخر، وغير «الكل» أيضاً. وهذا هو التعدد، لأنه يتحصل من ذلك عدة أشياء: الأجزاء كل واحد منها بذاته «شيء» غير الآخر، ثم «الكل» وهو «شيء» أيضاً غير الأجزاء بذواتها. هذا من جهة، ويأتي ـ من جهة أخرى ـ محذور الافتقار هنا أيضاً، لأن كل واحد من هذه «الأشياء» المتعددة، مفتقر في وجوده إلى وجود الآخر.

بناءً على هذه الملازمات المقترنة بمقولة «الكل والجزء» ينتفي «التركيب» عن ذات الله، وتثبت لها «البساطة» التي هي جوهر معنى «الوحدانية». فمعنى أن «الله واحد» إذن هو كون ذاته لا كثرة فيها مطلقاً، لا من حيث الكم، ولا من حيث «الماهية». وهذا يعني ـ بالنتيجة ـ نفي كل عرض من أعراض الأجسام الطبيعية والبشرية عن ذات الله، أي نفي صفات التشخص والعضوية، وصفات اللون والرائحة والأبعاد والجهات، التي هي جميعاً ـ بطبيعتها ـ تقتضي الجسمية، أي التركيب.

يمكن استخلاص هذا التفسير العقلي لمفهوم التوحيد عند المعتزلة من عدة نصوص، بعضها لفريق من مفكري المعتزلة أنفسهم، ومعظمها نصوص نقلها عنهم مؤرخو الفرق الإسلامية، كالشهرستاني، والمسعودي، وأبي الحسن الأشعري، وأحمد بن يحيى المرتضى وغيرهم. ومن نصوص المعتزلة ما ذكره القاضي عبد الجبار بقوله: «أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً، قادراً، عالماً، حياً، لا لمعان (يقصد أن هذه الصفات

ليست معاني أخرى غير ذات الله)، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، عيناً واحداً، لا يدرك بحاسة»[1].

ومن نصوص المؤرخين ما قاله المسعودي: «وتفسير قولهم ـ أي المعتزلة ـ **في ما ذهبوا إليه من الباب الأول، وهو باب التوحيد، هو ما اجتمعت** عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم، وإن كانوا في غير ذلك من فروعهم متباينين، من أن الله ـ عز وجل ـ لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم **ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا** الآخرة، وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأقطار (الأبعاد)، بل هو الذي لم يزل (أي أزلي)، ولا له زمان، ولا مكان ولا نهاية ولا حد، وأنه **الخالق للأشياء، المبدع لها لا من شيء، وأنه القديم وما سواه محدث»**[2].

وذكر الشهرستاني مما اتفق عليه المعتزلة: «نفي التشبيه عنه (أي نفي تشبيه الله بالكائنات المادية) من كل وجه: جهة، ومكاناً، وصورة، وجسماً، وتحيزاً (احتلال حيز، أي مكان)، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً، وأوجبوا تأويل المتشابه فيها»[3].

وهناك نص تفصيلي أكثر شمولاً في تفسير معنى التوحيد عند المعتزلة، نرى إثباته هنا بكامله لأننا سنحتاج إلى أجزاء كثيرة منه في دراسة جوانب المفهوم المعتزلي للتوحيد. هذا النص نجده عند الأشعري منقولاً عن المعتزلة: يقول النص:

«إن الله واحد ليس مثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة (ملمس)، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي

---

(1) نقله عنه ابن المرتضى، المنية والأمل، ص 6.
(2) المسعودي، مروج الذهب، جـ 3، ص 351.
(3) الملل والنحل، جـ 1، ص 49، ط 2 ـ القاهرة.

أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم (أي: كونهم حادثين غير أزليين، ومخلوقين)، ولا يوصف بأنه متناه بمساحة ولا ذهاب في الجهات، ولا بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلقِ بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصوّر بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أولاً، سابقاً، متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات. ولم يزل عالماً، قادراً، حياً ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يُسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه (المؤازر، المعاون)، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما يخلق، لم يخلق الخلق على مثال مسبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. ولا يجوز عليه اجترار المنافع (بمعنى جر المنافع إلى نفسه)، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص»[1].

2 ـ بين السلفيين والمعتزلة

هذا النص الذي عرضه الأشعري، بالإضافة إلى النصوص الأخرى التي عرضها غيره من المؤرخن عن مفهوم التوحيد عند المعتزلة، إذا نظرنا إليه نظرة تركيبية يمكن أن نستخلص منه الصورة الإيضاحية التالية:

كون الله «واحداً» لا يعني «الوحدة» العددية بمعناها الساذج الذي يفهم

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 155.

من اللفظة بدلالتها اللغوية، بل يعني أن «ليس كمثله شيء» كما جاء في القرآن. ولكن هذا المعنى المستفاد من النص القرآني معنى إجمالي يحتاج إلى تحليل عقلي يبني على مفاهيم مقولية. وذلك على خلاف ما فعله أهل السنّة والجماعة[1]. فإن هؤلاء السلفيين كانوا يأخذون من آية «ليس كمثله شيء» معناها الإجمالي بصورة إيمانية مطلقة، كما يأخذون بالآيات والأحاديث النبوية التي تعارض هذا النص، أي التي تدل بظاهرها على تشبيه الله بالكائنات العضوية، أخذاً إيمانياً مطلقاً أيضاً دون محاولة النظر إلى هذا التعارض أو تأويله، اعتباراً منهم أن القرآن كلام الله فيجب الإيمان به وتصديقه كما جاء من عند الله، وأن كل تأويل له يؤدي إلى الأخذ بالمعنى الذي يصل إليه أهل التأويل، لا بالمعنى الذي جاء من عند الله. هذا من جهة، ثم أن التأويل، من جهة أخرى عمل بشري يجوز عليه الخطأ، وهو يختلف باختلاف الآراء والمواقف.

لقد خالف المعتزلة هذا الموقف من جهتين: خالفوه أولاً بالنظر العقلي في مفهوم الألوهة الخالقة للكون. وخالفوه ثانياً بالنظر العقلي أيضاً في النصوص الدينية الإسلامية التي وردت في تحديد ذلك المفهوم. أما من الجهة الأولى فقالوا إن العقل بحد ذاته يحكم بنفي كل ما يلزم منه «التركيب» في ذات الله، وكل ما تقتضيه طبيعة «التركيب» من مستلزمات الجسمية، كالأجزاء، والأعضاء، والأبعاد، والجهات، والمكان، والزمان، والجوهر، والعرض. لأن كل شيء من ذلك ينافي «الوحدانية» الواجبة في ذات خالق الكون. فالوحدانية بهذا المعنى الذي ينزه الله عن الجسمية، ضرورة في الخالق الأزلي.

فإذا ثبت ذلك بحكم العقل، فقد وجب إذن الأخذ بنص الآيات القرآنية المحكمة كآية «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى ـ الآية 11) لموافقتها لحكم العقل. ووجب أن نؤول الآيات الأخرى المتشابهة تأويلاً يخضع

(1) أهل السنة والجماعة: اصطلاح إسلامي معروف، يقصد به الفقهاء الذين يأخذون بالنصوص الإسلامية كما هي دون تأويل عقلي، وهم الذين نسميهم «السلفيين» هنا.

دلالتها لحكم العقل، وهي الآيات التي تدل ظواهرها على إثبات الصفات الجسمية لله، كالآيات التالية: «**يد الله فوق أيديهم**» (سورة الفتح ـ الآية 10) الظاهرة بأن لله «يداً»، و«**يبقى وجه ربك**» (سورة الرحمان ـ الآية 27) **الظاهرة في إثبات «الوجه» لله، و«تجري بأعيننا» (سورة القمر ـ الآية 14)** الظاهرة في إثبات «الأعين» له، و«**الرحمان على العرش استوى**» (سورة طه ـ الآية 5) الظاهرة في إثبات الجلوس «المادي» على شيء «مادي» (العرش ـ **بمعنى الكرسي)، و«أأمنتم من في السماء» (سورة الملك ـ الآية 16) الظاهرة في إثبات «المكان» له، و«يخافون ربهم من فوقهم»** (سورة النحل ـ الآية 50) الظاهرة في إثبات «الجهة» (فوقهم) لله.. إلخ..

وعلى هذا الأساس لجأ المعتزلة إلى تأويل هذه الآيات **تأويلاً عقلياً ينفي دلالتها المادية الظاهرة، أي أنهم صرفوا الألفاظ ذات المدلول المادي عن** معانيها اللغوية المباشرة، إلى معانٍ مجازية، أو إلى دلالات رمزية: فاليد ـ مثلاً ـ تشير إلى القدرة، والاستواء على العرش يشير إلى السمو والمهابة، والأعين تشير إلى الرعاية والإرادة.. وهكذا.

ذلك هو مفهوم التوحيد المعتزلي. وهو ـ كما نرى ـ يتخذ صفة «المفهوم الفلسفي المستند إلى مقولات منطقية فلسفية كمقولة «الكل والجزء»، ومقولة «المكان والزمان»، ومقولة «الجهات والأبعاد»، ومقولة «الجوهر والعرض» إلخ..

إن تفسير المعتزلة لمفهوم التوحيد على هذا النحو الخاص، قد أدى بهم إلى التفرد بإلتزام وجهات نظر عقلية مخالفة أيضاً لوجهات النظر السلفية في عدة مسائل تدعونا طبيعة هذا البحث أن نقف عند كل منها وقفة متأنية:

أ ـ مسألة الصفات

1 ـ أصل المسألة

تعد هذه المسألة أولى المسائل التي شغلت منزلة بالغة الأهمية في تفكير

المعتزلة. من هنا جاءت المبالغة في قول «آدم متز»: «ولما كان المعتزلة قد جعلوا عمدة بحثهم الكلام في ذات الله وصفاته، فلم يقتصر الأمر على أن صارت هذه المسألة أهم مسائل العقائد الإسلامية حتى اليوم، بل أدى كلامهم في هذه المسألة إلى طبع الفلسفة العربية بطابع خاص»[1]. فما أصل هذه المسألة:

لقد وردت في القرآن صفات أسندت إلى الله، مثل: عالم، قادر، حي، سميع، بصير، متكلم. وكان السلفيون من المسلمين يقولون بأن هذه الصفات قديمة (أزلية) بقدم الله، لأنها ملازمة لذاته، وما دامت ذاته قديمة فصفاته قديمة. ثم جاء جهم بن صفوان زعيم الجبرية فأحدث القول بنفي الصفات عن الله، خلافاً لما اتفق عليه السلفيون قبله. ولكن جهماً علّل نفي الصفات بأن إثباتها لله يؤدي إلى تشبيهه ببعض مخلوقاته، ولا سيما الإنسان. لأن الإنسان يوصف كذلك بأنه سميع، بصير، حي متكلم إلخ.. ولما جاء المعتزلة قالوا أيضاً بما سبقهم إليه جهم من نفي الصفات، ولكنهم بنوا قولهم على أساس ما قرروه من مفهوم التوحيد، أي أن نفيهم للصفات جاء نتيجة حتمية لذلك المفهوم. فما دام قد ثبت عندهم بحكم العقل أن «وحدانية» الله تعني أن ذاته «بسيطة» لا يجوز عليها «التركيب» بالمعنى الفلسفي للبسيط والمركب، فقد التزموا إذن بنفي كل صفة قديمة من الصفات الزائدة عن الذات أو المغايرة لها، لأن الزيادة أو المغايرة تقتضي تعدد الآلهة.

غير أن هذا التعليل لمسألة الصفات كان تعليلاً أولياً ظهر عند واصل بن عطاء مؤسس المذهب، ثم تطور إلى أشكال أعلى مما ذكره واصل من حيث النظر الفلسفي. وقد تنبه الشهرستاني إلى التحولات التي حدثت عند مفكري المعتزلة في تفسير مسألة الصفات من الأبسط إلى الأعقد فلسفياً، فأشار إلى ذلك بقوله إن هذه المقالة كانت «في بدئها غير نضيجة، وكان

(1) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الطبعة العربية الثالثة 1957، جـ 1، ص 356.

واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر (يقصد: غير عميق)، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلّهين قديمين أزليين. قال (واصل): ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلّهين»[1]. هكذا كان تعليل المسألة في عهد واصل، وهو ـ كما لاحظ الشهرستاني بحق ـ تعليل أولي. نعني أنه كان يعوزه التحليل الفلسفي الذي جاء به بعد ذلك مفكرون آخرون. ويرى الشهرستاني أن مصدر وضع المسألة وضعاً آخر عند هؤلاء المفكرين الآخرين هو كونهم شرعوا «فيما بعد بمطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه (الله): عالماً، قادراً. ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم، وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية وذلك هو عين مذهب الفلاسفة»[2].

2 ـ وحدة الصفات

ويعنينا الآن الكشف عن كيفية هذا التحول في فلسفة الصفات من الأبسط إلى الأعقد.

إن المعتزلة بعد أن تجاوزوا ذلك التفسير «الظاهر» الذي قدمه واصل في بدء ظهور المذهب، أخذوا يحللون الصفات التي وصف بها الله في القرآن، فوجدوا أن من هذه الصفات ما هو سلبي عدمي لا يثبت شيئاً إيجابياً لله، مثل: صفة «قديم» بمعنى عدم وجود بداية له، وصفة «واحد» بمعنى عدم وجود شريك له، ومنها ما يحمل صفة إيجابية وجودية، مثل: القدرة والعلم والحياة والإرادة. وهذا ما قصده الشهرستاني بقوله «وانتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى كونه: عالماً، قادراً»، أي أنهم اعتبروا هاتين الصفتين ايجابيتين، واعتبروا سائر الصفات سلبية عدمية كما أوضحنا.

أما الصفات السلبية فلا يقفون عندها لأنها لا تثبت شيئاً كما قلنا، فهي

(1 و2) الملل والنحل، ص 51.

إذن لا تحدث مشكلة. وأما الصفات الايجابية فهي التي تثير المشكلة، لأنها تثير هذا السؤال: كيف يتصف الله بهذه الصفات؟، هل تضيف معنى جديداً إلى ذاته، أم هي عين ذاته؟

لقد اختار المعتزلة القول بأن هذه الصفات ليست شيئاً آخر غير ذاته، بل هي عينها، فليس هناك غير شيء واحد هو «ذات» الله، فإذا قيل: إن الله قادر، عالم، حي، مريد، كان معنى ذلك أنه: قادر بذاته لا بقدرة، عالم بذاته لا بعلم، حي بذاته لا بحياة، مريد بذاته لا بإرادة.

وإنما التزموا هذا التفسير لأنهم وجدوا أن القول بأنه قادر بقدرة، وعالم بعلم إلخ.. يعني أن هناك شيئين مع كل صفة، أي أن هناك علماً وعالماً، وقدرة وقادراً إلخ.. والنتيجة الحاصلة من هذا: تعدد الموصوفات بقدر تعدد الصفات، أي تعدد الآلهة، أو تعدد القدماء، وذلك يناقض مبدأ «التوحيد»: الإلّه القديم «الواحد».

وهناك اختلافات عندهم في مفهوم وحدة الصفات والذات، ولكنها اختلافات في الشكل لا في المضمون: من ذلك، مثلاً، ما أشار إليه الشهرستاني في كلامه السابق. فالجبائي اعتبر العلم والقدرة صفتين ذاتيتين، وفسر ذلك بأن لذات الله «اعتبارين»: اعتبار العلم، واعتبار القدرة، في حين أن أبا هاشم (عبدالله بن محمد بن الحنفية) فسر ذلك بأن العلم والقدرة «حالتان» من أحوال الذات. ولكن هذا الاختلاف ـ كما نرى ـ لا يغير شيئاً في جوهر المسألة، وهو القول بأن صفات الله عين ذاته، وليست زائدة عنها، أو مغايرة لها. وهذا ما قصده القاضي عبدالجبار أيضاً في النص الذي أوردناه له سابقاً ويقول فيه: «أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان» أي ليس لهذه الصفات معان تزيد عن الذات.

3 ـ نظرية ابي الهذيل العلّاف

غير أن المعتزلي النظري الكبير أبا الهذيل العلّاف (135 ـ 227هـ/ 751 ـ 842) جاء بصيغة جديدة لمسألة الصفات وإن لم تخرج، جوهرياً،

عن نطاق وحدة الذات والصفات في التفكير المعتزلي العام. تقول هذه الصيغة إن الله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو[1]. ويضع الشهرستاني فرقاً بين صيغة العلاف هذه وصيغة سابقيه من المعتزلة القائلة بأن الله عالم لا بعلم إلخ.. وهذا الفرق ـ في رأي الشهرستاني ـ هو أن صيغة العلاف تعني إثبات ذات هي نفسها صفة، أو إثبات صفة هي نفسها ذات، في حين أن الصيغة القائلة بأن الله عالم لا بعلم إلخ.. تعني نفي الصفة إطلاقاً. ويرى الشهرستاني أن العلاف «اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة ـ يقصد الفلاسفة الإسلاميين ـ الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم»[2]. ويعني بالسلوب هنا أن صفة العلم، مثلاً، ترجع إلى نفي الجهل عن الله، وهكذا إلى آخر الصفات. ويعني باللوازم أن إثبات العلم لله يلزم منه نفي الجهل أيضاً. إلخ.. ولكن الشهرستاني يرى، بعد سطور من هذا الكلام، أن العلّاف إذ أثبت هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم»[3]. أما الأشعري فيرى أن العلاف أخذ رأيه في الصفات عن أرسطو[4]. ونريد أن نستبق الأمور قليلاً لنناقش ـ بإيجاز ـ رأي الشهرستاني في أن الصفات عند العلاف هي بعينها أقانيم النصارى، ورأي الأشعري في أن العلاف أخذ رأيه في الصفات عن أرسطو. فنقول أولاً إن الخط العام لمسألة الصفات عند العلاف يجري في إطار الخط العام لهذه المسألة عند معظم مفكري المعتزلة. وهو خط لا يلتقي مع مفهوم «الأقانيم» المسيحية ذات التركيب المعقد الذي يصعب تخليصه من فكرة التعدد وفكرة التجسد، وكلتاهما بعيدة عن تفكير المعتزلة بعامة وتفكير العلاف بخاصة. ونقول ثانياً إنه يصعب الأخذ برأي الأشعري في أن العلاف أخذ رأيه في

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 165، والشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 53.
(2 و3) الملل والنحل للشهرستاني.
(4) المصدر السابق للأشعري، ص 483 ـ 485، طبعة استنابول.

الصفات عن أرسطو، لأن أرسطو لم يبحث مسألة الصفات وإنما بحث مسألة الإدراك الإلّهي وموضوعه، إذ قرر أنه يستحيل أن يكون موضوع هذا الإدراك شيئاً غير الذات الإلّهية، بانياً رأيه هذا على مسألة أخرى، وهي أنه لا يمكن أن يرتبط الإدراك الإلّهي بموضوع هو أقل شرفاً من الذات الإلّهية، فما دام الله أفضل الموجودات، وما دام وجوده أفضل الوجود، وجب القول بأن ثمة أشياء لا يعقل أن يدركها العقل الإلّهي، ووجوب الإصرار على أن العقل الإلّهي يدرك ذاته لأنها أفضل الموجودات، فهي إذن إدراك للإدراك، أو عقل للعقل[1]. ومن ذلك يبدو الفرق بين منطلق أرسطو ومنطلق العلاف. بل يمكن أن نجد نقطة اختلاف بين أرسطو والعلاف في نتيجة كل من رأيهما أيضاً. فسنرى بعد قليل أن العلاف يثبت صفة العلم لله، وأن مؤدى إثباتها يقتضي ارتباط علمه بالموجودات الجزئية، وهذا يناقض رأي أرسطو مناقضة أساسية.

4 ـ الخلاف في علم الله

وجرياً مع هذه المناقشة، نرجع إلى الصيغة الجديدة التي جاء بها العلاف لمسألة الصفات. نرجع إليها لكيلا نغفل رؤية فرق جوهري بين هذه الصيغة وبين صيغة سابقيه من المعتزلة، وهذا الفرق يختص بصفة «العلم» الإلّهي وحدها. وذلك أن القول بأن الله عالم «لا يعلم» ـ كما هو رأي من سبق العلاف ـ يعني نفي صفة العلم عنه كصفة، وهذا يمكن أن يستخلص منه أن الله يعلم ذاته فقط، وهو ما رأينا أرسطو قد انتهى إليه كما سبق. ومعنى ذلك أن لا شيء من العلم خارج الذات الإلّهية، بل العلم والذات شيء واحد، وما دامت الذات مطلقة، فالعلم شيء مطلق، وهذا يؤدي إلى القول بأن علم الله لا يرتبط بالجزئيات، أي الموجودات بخصوصياتها الجزئية. أما قول العلاف بأن الله عالم «بعلم» فإنه إثبات لصفة العلم كصفة، وهذا

---

(1) أرسطو، كتاب اللام، الفصل التاسع، راجع ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1958.

يمكن أن يستخلص منه أن علم الله ليس كلياً ومطلقاً ومجرداً فقط، بل يتناول الجزئيات. فإذا صح هذا الاستنتاج كان هناك فرق كبير يضع المسألة في قلب المعركة التي احتدمت فيما بعد بين المذاهب الكلامية والفلسفية حول كيفية علم الله: هل هو كلي فقط، أم هو علم بكل شيء وكل حادث بخصوصه من أشياء الكون وأحداثه الجارية في كل لحظة؟

إن النتائج المترتبة على المعركة الفكرية هذه تتصل من بعض وجوهها بمسألة الاختيار والجبر، من حيث أن القول بشمول العلم الإلّهي للجزئيات يقترب من القول بجبرية أفعال الإنسان، بمعنى أنها تصبح كغيرها من الحادثات والأشياء محكومة أزلياً لعلم الله، لأن تساوي الذات والصفة في مضمون «الوحدة» معناه تساويهما في القدم والأزلية، فكل شيء وكل فعل أذن معلوم لله منذ الأزل، أي مقدر حدوثه منذ الأزل، وحين يحدث إنما يحدث بهذه الحتمية الجبرية، ولا يبقى لإرادة الإنسان في أفعاله مجال للاختيار والحرية. أما القول بكون علم الله كلياً مطلقاً مجرداً، فيؤدي إلى القول بأن الجزئيات خارجة عن نطاق العلم الإلّهي بخصوصها، وإن كانت داخلة في نطاق العلم الكلي المطلق دون تعيين. وهذا يمكن أن يقترب ـ بمضمونه ـ من مذهب القدرية الذي يضع في حسابه حرية الاختيار في فعل الإنسان. هذه الاستنتاجات إذا صحت يمكن أن تقدم لنا شكلاً من أشكال الجبرية عند العلّاف، وهو يتناقض مع رأيه القدري المعروف، أي قوله بحرية الاختيار.

وقد أدخل العلّاف موضوعة أخرى في مسألة الصفات، إذ قال بأن الله سميع بصير منذ الأزل بمعنى أنه سيسمع ويبصر، وهكذا سائر الصفات. فهي جميعاً أزلية ولكن فعلها مستقبلي. وهذا يؤكد الاستنتاج السابق بشأن العلم. أي أن الصفات الفاعلة كلها تتناول الجزئيات الحادثة، وليست هي كليات مطلقة محضاً. ولكنه ينفي المعنى الحسي في صفتي السمع والبصر جرياً على المذهب المعتزلي بنفي كل ما يؤدي إلى الجسمية. أما صفة الإرادة فقد جعل لها موضوعة مستقلة تقول بأن إرادة الله شيء، والمراد الذي تتعلق به الإرادة، شيء آخر. «فإرادته لما خلق، هي خلقه له، وخلقه

للشيء عنده غير الشيء. بل الخلق عنده قول لا في محل»[1]، أي أن يقول للشيء: «كن» غير أن هذا القول التكويني لا يتعلق بمحل. وهذا يعني أن إرادة التكوين ليست قائمة في ذات الخالق، ولا في ذات المخلوق، بل وسط بينهما. فهل يمكن أن نلمح في هذا القول شيئاً من ملامح المثل الأفلاطونية؟ أي، هل يكون هذا «الوسط» شيئاً له طبيعة الأشياء المفارقة التي يضعها أفلاطون بين الخير الأسمى والأكمل وبين عالم الأشباح والصور: يعني عالم الحس؟

يبدو لنا أن المشابهة بين العلّاف وأفلاطون في أمر هذا «الوسط» مشابهة بعيدة لا تسمح للباحث أن يستنتج منها اقتراب العلّاف من نظرية المثل الأفلاطونية، وإن كانت لا تنفي تأثره إلى حد ما بمجمل تصور أفلاطون لعالمه الميتافيزيقي.

5 ـ نظرية النظّام

وهنا ننتقل خطوة جديدة في مسألة الصفات عند المعتزلة لنرى نوعاً جديداً من التفكير في هذه المسألة يظهر لدى مفكر معتزلي آخر عاصر العلّاف وتتلمذ عليه، هو إبراهيم بن سيّار النظّام (ـ 221 أو 231هـ ـ 845م)[2] الذي يصفه الشهرستاني بأنه «طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة» وأنه «انفرد عن أصحابه (المعتزلة) بمسائل»[3]. ولكن النظام لا يقتصر شأنه في تراث الفكر المعتزلي على كونه «طالع كثيراً من كتب الفلاسفة» كما يقول الشهرستاني، بل يتجاوز ذلك إلى كونه شيد للفكر المعتزلي نسقاً منظماً من الآراء الفلسفية في مختلف القضايا التي كانت مثار الجدل الفكري في عصره.

(1) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص 55.
(2) محمد عبد الهادي أبو ريدة، تعليقاته على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، لـ «دي بور»، ص 85، الهامش 5 (، ط 2، القاهرة سنة 1954).
(3) الملل والنحل، ص 56.

ويبدو أن النظّام استوعب ثقافة ذلك العصر بمختلف فروعها، ويقول ابن المرتضى إنه «حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا»[1]. ويضعه مؤرخو الفرق الإسلامية القدماء في قمة مفكري المعتزلة. وهو لا يقل شأناً عن ذلك في مؤلفات الباحثين الشرقيين والغربيين المتأخرين والمعاصرين. فإن دي بور[2] يقول عنه إنه «مفكر جدير بالذكر»، وقد وضع الباحث العربي المصري المعاصر محمد عبد الهادي أبو ريدة مؤلفاً خاصاً بعنوان «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية».

وليس يعنينا الآن من أمر النظام سوى أن نتعرف رأيه في مسألة الصفات. ونحن نراه هنا يلتزم ذلك الخط المعتزلي العام في هذه المسألة من حيث نفي الصفات الزائدة عن ذات الله القديمة. ولكنه يرى لكل صفة منها جانباً إيجابياً هو إثبات الذات، وجانباً سلبياً هو نفي ضدها عن الذات. فصفة «عالم» مثلا تعني، من جهة: إثبات ذات الله. وتعني، من جهة ثانية: نفي الجهل عنها. وهكذا شأن سائر الصفات[3]. وهو يزيد في هذا المجال توضيحاً إضافياً ليدفع عن رأيه الاعتراض التالي: فربما قيل: إذا كانت كل صفة إثباتاً للذات، وإذا كانت الصفات متعددة، فالذات إذن متعددة، وذلك يناقض فكرة التوحيد. ويجيب النظّام عن هذا الاعتراض بأن التعدد الملحوظ ليس ناشئاً من الصفات بمعانيها الثبوتية، بل ناشئاً من اختلاف معانيها السلبية، أي من أضدادها: من اختلاف الجهل الذي هو ضد العلم عن العجز الذي هو ضد القدرة.. إلخ. وهذه الأضداد منفية عن ذات الله، فلا تعدد إذن في الصفات بحد ذاتها، وإذن لا يأتي التعدد للذات من قبل الصفات.

غير أن النظام أدخل على الخط المعتزلي في مسألة الصفات رأياً جديداً

---

(1) المنية والأمل، ص 3.
(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 86.
(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 166.

يختص بصفة الإرادة. فهو يقول بأن الله «ليس موصوفاً بها (أي الإرادة) على الحقيقة. فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها (خالق أفعاله التشريعية) ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه «مريداً» لأفعال العباد، فالمعنى به: أنه آمر بها وناه عنها»[1]. وإنما يلجأ النظام إلى هذا التفسير الخاص لصفة الإرادة، لأنه يرى أن وصف الله بها على المعنى الحقيقي لها يعني أنه محتاج، فإن كل «مريد» لا يكون مريداً إلا لحاجته إلى ما «يريده»، ويجب تنزيه الله عن الاحتياج.

وخلاصة رأي النظام في صفة «الإرادة» الإلّهية، بناء على ما تقدم، هي هكذا: حين يقال إن الله «أراد» كذا، فإما أن يكون هذا الذي «أراده» فعلاً من أفعاله هو، وإما أن يكون من أفعال الناس. فإذا كان من أفعاله فإن «إرادته» لهذا الفعل ليست إرادة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما هي خلقه لهذا الفعل مباشرة بناء على علمه السابق له. فليس هناك شيئان: إرادة، وخلق. بل شيء واحد، هو «الخلق»، سبقه علم بما سيخلق، أي إن «الإرادة» ترجع في رأي النظام إلى العلم. وهذا «العلم» هو منشأ «الخلق». فالله إنما «علم» شيئاً «فخلقه». أما إذا كان ما «يريده» الله فعلاً من أفعال الإنسان، فقولنا إنه «أراده» غير صحيح، بل الصحيح أنه أخبر الناس عنه، بإحدى طريقتين: إما بالأمر به، أو بالنهي عنه. فليس هنا أيضاً «إرادة»، وإنما هنا أمر أو نهي فقط: ويلخص الأشعري هذا الرأي للنظام بالكلمات التالية: «الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء، معناه أنه كوّنها. وإرادته للتكوين هي تكوين. والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها، والأمر بها غيرها (أي غير هذه الأفعال). نقول إنه مريد الساعة أن يقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها»[2]. والنتيجة الأخيرة لرأي النظام هنا، هي نفي صفة الإرادة عن الله، سواء بذلك «إرادته» لأفعاله، أم «إرادته» لأفعال الإنسان. .

---

(1) الشهرستاني، الملل، ص 57، والأشعري، المقالات، ص 190 طبعة استانبول.
(2) الأشعري، المقالات، ص 190 ـ 191، طبعة استانبول.

6 ـ نظرية الكون والظهور عند النظّام

ولعل هذا الرأي في نفي صفة الإرادة، هو الذي حمل النظّام على القول برأي آخر يتعلق بخلق الكون. فإن النظّام، لكي يتخلص من التعقيد الذي يؤدي إليه نفيه لصفة الإرادة، لجأ إلى القول بأن الخلق حصل مرة واحدة، ولم يتعدد، فينحصر نفي الإرادة عن أفعال الله في فعل واحد، وهو الخلق الواحد. فإن النظّام يقول بأن الله «خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم ـ عليه السلام ـ خلق أولاده. غير أن الله ـ تعالى ـ أكمن بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها»[1].

وإيضاح هذا النص: إن كل موجود في عالمنا المادي، من جماد، ونبات، وحيوان، وإنسان، سواء ما يخيل لنا أنه وجد سابقاً أم ما يخيل لنا أنه وجد حاضراً أم ما يخيل لنا أنه سيوجد مستقبلاً، قد وجد كله مرة واحدة في وقت واحد بتكوين واحد. فلم يتقدم خلق موجود على خلق موجود آخر، ولم يتأخر وجود شيء عن وجود شيء آخر. حتى آدم لم يوجد أولاً ثم وجد أولاده بعده بالتسلسل كما يتراءى لنا. بل وجد آدم ووجدت سلالاته الآدمية كلها منذ بدء الخليقة حتى نهايتها بكينونة واحدة في وقت واحد. أما ما يبدو لنا أنه وجودات متعددة ومتجددة دائماً، فتفسيره عند النظّام شيء آخر غير الحدوث الجديد أو الوجود الجديد، بل هو ـ في الواقع ـ إن الموجودات هذه، بعضها كامن في بعض منذ بدء التكوين. فحين نلاحظ «وجود» شيء جديد من الجمادات أو النباتات أو الحيوانات أو البشر، فإن هذا ليس «وجوداً» بل «ظهوراً»، أي أنه حان لهذه الأشياء الجديدة أن «تظهر» من مكامنها حيث وجدت منذ الخلقة الأولى الشاملة.

أما كيف «تظهر» الموجودات المادية من «مكامنها»، فيبدو أن النظّام

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 58.

يتصور ذلك بطريقة الحركة. فإن الموجود الكائن أو الكامن في موجود آخر من نوعه (الجماد في الجماد، والنبات في النبات إلخ. .) تحدث له حركة ما «فيظهر» من حيث كان كامناً. ولكن هذه الحركة ليست انتقالاً، أي ليست حركة تنقل الموجود من مكان إلى مكان [1]، بل هي حركة تغير، أي نشوء وضع جديد للكائن[2]. من هنا يدخل النظّام هذه الحركة في المقولة المعروفة في منطق أرسطو بمقولة الوضع. ولذا يقول الشهرستاني: «وإنما الحركة عنده (أي النظّام) مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات الكمّ والكيف والوضع والأين (المكان) والمتى (الزمان). . إلى أخواتها (أي إلى آخر المقولات المنطقية الأرسطية المعروفة)»[3]. وذلك مبني عند النظّام على رأيه في الحركة. فهو يقول إن أفعال البشر كلها حركات فحسب، وليس هناك سكون، وإنما السكون نفسه حركة اعتماد. وهكذا شأن العلوم والإرادات، فهي حركات أيضاً من حركات النفس[4]. فالنظّام إذن ينفي السكون في الكون أصلاً، ويرى الكون هو الحركة ليس غير. ونحن نجد في هذه الرؤية الكونية المبكرة في الفكر العربي رؤية فلسفية ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤية النظّام السابقة لمبدأ «الكمون» و«الظهور» للموجودات المادية. وهذه تحتوي كذلك نظرة فلسفية متقدمة تقتحم اقتحاماً جريئاً مجال التفكير الميتافيزيقي عند المعتزلة. فإذا اقترنت بما أحدثه النظّام أيضاً من القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، أي القول بالأجزاء غير المتناهية للمادة، كان لنا أن نرى في تفكيره نوعاً من الترابط والتماسك يؤدي بنا إلى استنتاج نزعة مادية عند هذا المفكر المعتزلي لا يقلل من أهميتها التاريخية والفكرية كونها مسوقة في إطار من التفكير الميتافيزيقي والمثالي. فإن هذا الإطار هو الإطار التاريخي الذي كانت تفرضه ظروف عصر النظّام ومجتمعه، وليس من

(1 و2) هنا شكل تاريخي لتصور الحركة الميكانيكية (التنقل في المكان) والحركة الدياليكتيكية (تغير في وضع حركة الكائن). وهو تصور عفوي هنا سابق لوعي هاتين الحركتين وعياً علمياً.

(3) الملل والنحل، ص 57.

(4) المصدر السابق.

الواقعي ولا العلمي أن نطالب ممثلي الفكر العربي ـ الإسلامي في تلك الظروف التاريخية أن يخرجوا كلياً من ذلك الإطار.

7 ـ مصدر فكرة الكمون والظهور عند النظّام

ولقد حاول مؤرخو الفرق الإسلامية، كما حاول الباحثون المتأخرون في شؤون الفلسفة العربية، معرفة المصدر الذي أخذ عنه النظّام هذه الآراء النظرية، الطبيعية والإلّهية. وقد رأينا الشهرستاني يرجع بهذا المصدر إلى الفلاسفة، وهو يحدد هؤلاء الفلاسفة بإشارتين: أولاهما، إشارته إلى مقولات الكمّ والكيف والوضع والأين والمتى.. وهي مقولات المنطق الأرسطي. وهذا يسمح لنا باستنتاج أن الشهرستاني يقصد الفلاسفة اليونانيين بعامة، وأرسطو بخاصة. والإشارة الثانية، قوله عن رأي النظّام في مسألة «خلق الموجودات دفعة واحدة» إنه «أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة. وأكثر ميله (أي النظّام) أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلّهيين» (الملل ـ ص 58). فهذا النص من الشهرستاني يمكننا أن نوجهه إلى منبعه الأصلي الصريح بين مذاهب الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين، وهو مذهب انكساغوراس[1]. فإن موضوعة النظّام الناجمة عن قوله بـ «خلق الموجودات دفعة واحدة»، وهي موضوعة «الكمون والظهور»، ليست بعيدة عن موضوعة أنكساغوراس: «كل شيء في كل شيء» التي كان يسميها بـ «الهوميرية». وإذا نحن ربطنا موضوعة النظّام عن «الكمون والظهور»، في مسألة الخلق، بموضوعته الأخرى عن الأجزاء غير المتناهية، أي القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، أمكننا أن نجد مجالاً لمقارنة هاتين الموضوعتين بما كان يؤكده أنكساغوراس من وجود عناصر

---

(1) عاش الفيلسوف اليوناني أنكساغوراس في القرن الخامس قبل الميلاد، وكتب أكثر مؤلفاته في أثينا، وكان بمنزلة مستشار للدمقراطي الأثيني بيريكليس. والمعروف عن أنكساغوراس أنه كان يعارض الأساطير الدينية التي كانت تحدد، في تلك الفترة، إيديولوجية الأريستوقراطية اليونانية بالأخص.

غير متناهية في العالم هي المكوّنة لكل موجود، وكان يطلق عليها اسم «البذور». وهذه البذور إذ تتركب بأشكال مختلفة تولد أشياء مختلفة. ومن هنا ـ كما يقول أنكساغوراس ـ نرى كل شيء يشبه الأشياء الأخرى إلى هذا الحد أو ذاك من المشابهة، وبفضل هذا التشابه ذاته تظهر إمكانية تحول الأشياء إلى أشياء أخرى غيرها. فالأسود مثلاً نطلق عليه صفة السواد دون البياض، لا من حيث أنه مغاير للأبيض، بل لأن السواد هو الغالب فيه وإن كان البياض موجوداً فيه، وهكذا..

هذه المقارنة لموضوعتي النظّام السابقتين، بموضوعة أنكساغوراس عن «البذور»، يمكن أن تكون شاهداً على صحة افتراض الشهرستاني أن النظّام أخذ فكرة «الكمون والظهور» في مسألة خلق الموجودات عن الفلاسفة اليونانيين الطبيعيين. وإذا كان الشهرستاني لم يحدد هنا مذهباً معيناً من مذاهب هؤلاء الفلاسفة أخذ عنه النظّام فكرة الكمون والظهور، وفكرة الأجزاء غير المتناهية، فإننا نجد هذا التحديد في مكان آخر عند الكلام على «رأي أنكساغوراس»[1]. فهناك يقول الشهرستاني عن أنكساغوراس: «.. وهو أول من قال بالكمون والظهور»، ثم يقول عنه: «.. إلا أنه أثبت جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء». واستطراداً نقول إنه مما يلفت الانتباه في هذا المجال أن الشهرستاني وصف مذهب أنكساغوراس في مسألة «الكمون والظهور» وصفاً يقترب كثيراً من جوهر مذهبه كما يعرفه تاريخ الفلسفة اليونانية.

بعد هذه المقارنة لنظرية النظّام بنظرية أنكساغوراس ـ ويبدو لنا أنها مقارنة تستند إلى أساس صحيح ـ لا يبقى مجال لأقوال مؤرخين وباحثين آخرين يرجعون نظرية النظّام في مسألة الخلق إلى تأثره بمذهب الرواقيين. فإن العلة «البذرية» الرواقية ليست واضحة عند النظّام وضوح نظرية أنكساغوراس عنده[2]. ومن هنا يمكن أن نختلف مع رأي أبي ريده من

---

(1) الملل والنحل، ص 69 ـ 70، ط 2 القاهرة.

(2) يراجع كتاب «النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية» لمحمد عبد الهادي أبي ريدة، ص 140 ـ 175.

جهة، وأن نتفق معه من جهة ثانية. فهو ينفي تأثر النظّام بالرواقية وبأنكساغوراس معاً، ويرى أن فكرة النظّام عن الخلق هي فكرة أصيلة نابعة من الأصل المعتزلي الذي يأخذ به في مسألة التوحيد[1]. إننا نختلف معه في نفي تأثر النظّام بنظرية الكمون والظهور عند أنكساغوراس. لأن هذا التأثر من الوضوح بحيث يصعب على الباحث العلمي إنكاره أو تجاهله. وفي الوقت نفسه نستطيع القول مع أبي ريدة أن النظّام يصدر في موضوعته بشأن الخلق عن أصله التوحيدي المشار إليه. وليس من تناقض، في رأينا، بين القول بهذه الأصالة وبين الاعتراف بذلك التأثر. فإن النظّام يلتزم بالفعل خطه المعتزلي في مبدأ التوحيد، وهو المبدأ الأصل في تفكيره من غير جدال، ولكنه ـ وهو الذي استوعب ثقافة عصره بعمق وسعة ـ ما كان يمكن إلا أن يستفيد من فاعلية صلاته المتنوعة بمختلف الثقافات التي ارتبط بها الفكر العربي ـ الإسلامي في ذلك العصر، وما كان يمكن إلا أن يمد مذهبه بينابيع جديدة من المذاهب الفلسفية التي أتيح له الاتصال بها والتفاعل معها، لتطوير مذهبه ذاك وتصعيد نظره الفلسفي إلى مناخات عصره الفلسفي. وليس يعني هذا أن يقصد إلى ذلك قصداً مباشراً، فإن طبيعة اغتنائه الفكري بحصيلة تلك الثقافات تحتم اغتناء المفاهيم التي يأخذ بها بقدر وعيه النظري وبقدر ما يملك من القدرة على الاستخلاص المتناسق مع أصوله الفكرية المرتبطة بظروف مجتمعه وعصره.

ونحن، إذ نقتنع هنا بتأثر النظّام بنظريات أنكساغوراس في المسائل التي كان لها ارتباط بأصله التوحيدي، لا نزال نؤكد ما وضعناه في أساس هذا البحث من أن المصدر الأول لمجاري تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي كلها هو الواقع الموضوعي لمسار تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي. وعلى هذا نؤكد كذلك من جديد أن الفكر المعتزلي ظل مواصلاً خطه الفكري الذي يمتد من عهد الصراع السياسي في عهد الصدر الأول للإسلام، وأن الأصول الخمسة التي قام عليها مذهب المعتزلة هي الاستمرارية في تطور

---

(1) المصدر السابق، الصفحات نفسها.

أفكار سابقيهم في هذا الخط ذاته، ولا سيما أفكار من عاصرهم واصل بن عطاء مؤسس المذهب، أمثال: معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمرو المقصوص من القدرية، وجهم بن صفوان من الجبرية، والجعد بن درهم من واضعي أسس التأويل العقلي للنصوص الإسلامية، وأبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية الذي يقول ابن المرتضى[1] أن واصلاً بن عطاء أخذ عنه، والحسن البصري أستاذ واصل، وعمرو بن عبيد زميل واصل في مبدأ الاعتزال.

ولكن هذا كله ينبغي أن لا ينسينا أن ارتباط الفكر بالواقع الموضوعي لا يبقى دائماً ارتباطاً مباشراً وميكانيكياً. لذلك لا تبقى انعكاسات هذا الواقع لدى الفكر محتفظة بتبعيتها المطلقة له، بل كلما ارتقى الفكر إلى مناخات المفاهيم المجردة اكتسب أرضاً جديدة من الاستقلالية النسبية، واكتسب كذلك القدرة على التأثير بالواقع الموضوعي، أي القدرة على أن يكون فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد، بحيث لا يبقى منفعلاً فقط.

من هنا لا بد لنا من القول أن انفعال الفكر العربي ـ الإسلامي بالثقافات الخارجية، من أي مصدر كانت، هو ـ **أولاً** ـ انفعال حقيقي وواقعي وليس من طبيعة التفكير العلمي إنكاره، وهو ـ **ثانياً** ـ لا يمكن أن يبقى انفعالاً وحسب كذلك، بل لا بد أن يصبح فاعلاً في تلك الثقافات نفسها يضيف إليها وينتقدها ويهدم منها ما يستحق الهدم ويطور منها ما يخضع لقانون التطور. وهو ـ **ثالثاً** ـ لا يمكن أن يقطع الفكر عن أصوله وجذوره ولا يطغى على أصالة العلاقة بين العمل الفكري والتربة التي نبت فيها وشروط الحياة الخاصة بها، مهما تكن التأثرات قوية وغنية بالثقافات العالمية.

---

(1) المنية والأمل، ص 11.

8 ـ المعمرية وفكرة «المعاني»

وفي مجال الكلام على الصفات عند المعتزلة نرى صفة «الخلق» تتخذ وجهاً جديداً عند أحد مفكريهم، معمّر بن عباد السلمي، الذي تنسب إليه فرقة المعمرية من معتزلة البصرة. فهذا يرى، جرياً مع أصل التوحيد الذي يستلزم عندهم جميعاً نفي الصفات، أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أما الاعراض التي تحدث من الأجسام، فهي من خلق هذه الأجسام ذاتها. وهو يفرق بين نوعين من الأعراض الصادرة عن الأجسام: نوع يحدث بحكم الطبع والضرورة، كالاحراق الذي تحدثه النار، والحرارة التي تحدثها الشمس. إلخ.. ونوع يحدث بالاختيار، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق التي يحدثها الحيوان بمعناه الأعم الذي يشمل الإنسان[1].

وقد جاء معمّر بفكرة جديدة في تراث الفكر المعتزلي سميت بفكرة «المعاني»، ولذلك سمي جماعة معمّر بـ «أصحاب المعاني». وهذا يدل على تميز بارز لهذه الفكرة في تاريخ المعتزلة. فماذا تعني عند «المعمرية»؟

هناك نصوص مضطربة في تفسير الفكرة عند مؤرخي الفرق الإسلامية. فإذا رجعنا إلى الشهرستاني رأينا تفسيرها هكذا: «قال (أي معمّر): إن الأعراض لا تتناهى في كل نوع. وقال: كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب قيامه». «وزاد (أي معمّر) على ذلك فقال إن الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها، بل بمعنى أوجب المخالفة. وكذلك مغايرة المثل للمثل، ومماثلته، وتضاد الضدّ الضد، كل ذلك عنده بمعنى»[2].

نفهم من هذا النص أن معمّراً يقول أولاً بعدم تناهي «الأعراض» نفسها في كل نوع. ونفهم ثانياً أنه ما من عرض يعرض لشيء في محل إلا ويكون هناك معنى يوجب عروضه وحدوثه. فالحركة لا تحدث مفارقة السكون إلا

---

(1) راجع الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 65.
(2) المصدر السابق، ص 65 ـ 66.

ووراء حدوثها معنى أوجب مخالفتها للسكون. وهكذا شأن السكون لا يخالف الحركة إلا لمعنى. والمثل لا يغاير مثله حين يغايره، ولا يماثله حين تكون المماثلة بينهما إلا لأن معنى هناك أوجب المغايرة بينهما أو أوجب المماثلة.. وكذلك الضد مع الضدّ فإنه لا يقع التضاد بينهما إلا بدافع من معنى.

وإذا رجعنا إلى الأشعري في تفسير الفكرة، رأينا هذا التفسير: «إن الجسم إذا تحرك فإنما يتحرك لمعنى هو الحركة، لولاه (أي لولا هذا المعنى) لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره (يقصد: لولا هذا المعنى لما كان الجسم المتحرك أولى من جسم آخر بالحركة)، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك (يقصد: لولا ذلك المعنى لما كان تحرك الجسم في وقت تحركه أولى بأن يحدث في هذا الوقت بعينه من أن يحدث قبل هذا الوقت)، وإذا كان ذلك كذلك، فكذلك الحركة (يعني أن الأمر في الحركة مثل الأمر في الجسم المتحرك). لولا معنى له كانت حركة المتحرك (يعني: لولا أن هناك معنى بسببه كانت هذه الحركة للمتحرك) لم تكن بأن تكون حركة له أولى منها أن تكون حركة لغيره (يعني: لما كانت الحركة التي حدثت للجسم المتحرك أولى أن تحدث لهذا الجسم بالذات دون غيره). وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر (يقصد: أن المعنى الذي وراء الحركة في كل متحرك، هو أيضاً وراءه معنى آخر غيره). وليس للمعاني كل ولا جميع (يقصد أنها ليست أجزاء من كل)، وإنما تحدث في وقت واحد (. . .) والمعاني التي لا كل لها، فعل للمكان التي حلته (. . .) ولا بدّ من إثبات معاني لا نهاية لها حلت فيه، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى. وذلك المعنى لمعنى، ثم كذلك لا إلى غاية»[1].

ونجد عند الخياط، وهو أحد كبار مفكري المعتزلة ومؤرخيهم، نصاً موجزاً يضع فيه الفكرة الكاملة التي عرضها الأشعري في صيغتها القصيرة

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 372.

المعبرة التالية: كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه. ولهذا المعنى معنى آخر، وهكذا إلى ما لانهاية[1]. ونلحظ فرقاً بعيداً بين نص الشهرستاني عن فكرة المعاني وبين نص الأشعري والخياط عن الفكرة نفسها. فالأول نفهم منه أن «الأعراض» هي التي لا تتناهى في فكرة معمّر عن المعاني. أما في النصين الآخرين فنجد أن المعاني نفسها هي التي لا تتناهى. لكن، ليس من تعارض في الجوهر بين دلالتي النصين. فإن عدم تناهي الأعراض يستلزم عدم تناهي «المعاني»، ما دام كل عرض يحتاج أن يكون وراءه «معنى» حسب فكرة معمّر. فنفهم إذن من هذه الفكرة أن عالمنا المادي هذا خاضع، بكل حدث يحدث له أو منه، إلى سلسلة من «المعاني» بعضها متصل ببعض، ومنفصل بعضها عن بعض، إلى غير نهاية، في وقت واحد. فهذه الحركة العارضة لجسم من الأجسام خاضعة لمعنى مباشر فاعل محرك لولاه لم تحدث الحركة ولم يتحرك الجسم. وهذا «المعنى» ذاته خاضع بدوره «لمعنى» آخر غيره جعله فاعلاً ومحركاً، ثم هذا «المعنى» الثاني له معنى ثالث يؤدي الدور نفسه بالنسبة للثاني، وهكذا بصورة لامتناهية.

ما هي هذه «المعاني»: أهي جواهر بسيطة روحانية تتصل بعالم المثل الأفلاطونية أو تتصل بالعقول المفارقة الأفلوطينية، أم هي أسباب توليدية يلد بعضها بعضاً في سلسلة المبادىء السببية أو سلسلة المحركات الأرسطية. أم هي سلسلة من العلل الغائية وحسب؟

ليس في النصوص التي لدينا عن آراء معمّر السلمي و«المعمرية» ما يقدم جواباً واضحاً عن هذه الأسئلة. غير أن الباحث المعاصر الدكتور علي سامي النشار، وهو أشعري المذهب والتفكير. ينبه إلى نص منسوب إلى «معمّر» نفسه يقول: «إن صفات الله معاني»، ثم يحاول النشار أن يعقد صلة بين هذا النص عن صفات الله وبين فكرة «المعاني» الخاصة بالعالم الطبيعي، وأن يستنتج من هذه الصلة تفسيراً ميتافيزيقياً لفكرة المعاني المعمرية فيقول: إن «هذه المعاني إذن هي الصفات الإلّهية. وهذه المعاني

---

(1) الخياط، الانتصار، ص 54.

بسيطة. وذلك لأن صفات الله بسيطة، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد، وهذه المعاني لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلى الذات»[1]. ويعقب النشار على هذا التفسير بأن ذلك يعني كون «معمّر» قد حل مشكلة الصفات «بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه» وينكر أي فهم آخر لفكرة «أصحاب المعاني» عند مؤرخي الفكر المعتزلي.

وفي رأينا أن مذهب «المعاني» عند معمّر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي، وأن المنطق الداخلي للنصوص الواردة في شرح هذا المذهب، رغم اضطرابها الذي أشرنا إليه، ينصرف ـ بالأرجح ـ إلى تفسير أرسطو للحركة في العالم الطبيعي هذا وارتباطها بسلسلة المحركات الأرسطية التي تصل إلى المحرك الأول وأزليته. أما العلاقة بين «المعاني» التي يقررها معمّر لحركة العالم الطبيعي وأعراضه وبين «المعاني» الواردة في نص معمّر عن صفات الله، فقد احتاج النشار، كي يثبتها، إلى سلسلة من المقارنات نشأت عنده من مجرد التشابه اللفظي بين كلمتي «المعاني» هنا وهناك، ومن افتراض النشار أن «المعاني» التي يفسر معمّر بها الحركة الطبيعية هي معان بسيطة، فبنى على هذا الافتراض تلك المقارنات التي أدت به إلى القول بأن «معاني» معمّر في مجال العالم المادي هي نفسها «الصفات الإلّهية». غير أن هذا الافتراض يحتاج إلى دليله المقنع من داخل النصوص.

و«للمعمرية» رأي خاص أيضاً في صفة «قديم» بين صفات الله فإن الشهرستاني[2] والبغدادي[3] يقولان إن معمّراً كان ينكر أن الله قديم. ويضيف البغدادي: «مع وصفه (أي معمّر) له (أي الله) بأنه موجود أزلي». والشهرستاني يعلل رأي معمّر بأن «قديم» أخذ من «قدم يَقدم فهو قديم» وهو فعل كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث، وأن وصف الله بالقديم يشعر بالتقادم الزماني، ووجود الله ليس بزماني. هذا التعليل يعني أن رأي معمّر

(1) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 611.
(2) الملل، جـ 1، ص 68.
(3) الفرق بين الفرق، ص 155، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

هنا يستند إلى المنطق اللغوي لكلمة «قديم» ومنطق اشتقاقها من فعل. فالصفة منه إذن فعل. وبما أن الفعل مرتبط بالزمان، فوصف الله بـ «القديم» لا بد أن يرتبط بالقدم الزماني، مع أن وجود الله غير زماني. ولكن الأشعري[1] يذكر لمعمّر نفسه هذا النص: «لا أقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات». إن هذا النص يعني، في رأي معمّر، أن صفة «قديم» نسبية، وليست مطلقة. فلا يوصف بها الله إلا بالنسبة لما يحدثه من الموجودات الحادثة. وهذا هو التفسير الصحيح لفكرة معمّر بشأن صفة القدم.

إن مسألة «القديم» هذه ودراستها على أساس المنطق الزماني للصفة، سنرى أنها تحتل مركزاً بارزاً في دراسات المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين. وهنا نرى المعتزلة يضعون الأسس لهذه الدراسات.

وكذلك نرى عند معمّر وأصحابه رأياً خاصاً في صفة «العلم» لله. فإن الشهرستاني يخبرنا أنه «حكى جعفر بن حرب عنه (أي عن معمّر) أنه قال: إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه، لأنه يؤدي إلى أن لا يكون العالم والمعلوم واحداً. ومحال أن يعلم غيره، كما يقال: محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود». ثم يعلل الشهرستاني[2] محالية علم الله لغيره عند معمّر بقوله: «لما كان الرجل يميل إلى الفلاسفة، ومن مذهبهم أنه ليس علم الباري ـ تعالى ـ علماً انفعالياً، أي تابعاً للمعلوم، بل علمه فعلي، فهو من حيث هو فاعل، عالم. وعلمه هو الذي أوجب الفعل. وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه»[3].

وخلاصة رأي معمّر في هذه المسألة ـ بناء على نص الشهرستاني ـ أنه محال على الله أن يعلم نفسه، وأن يعلم غيره. أما الأول، فلأن علم الله

---

(1) المقالات، جـ 2، ص 201، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
(2) الملل والنحل، جـ 1، ص 67.
(3) المصدر السابق.

لنفسه يؤدي إلى التعدد في ذات الله، وهذا يخالف الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة وهو التوحيد. وذلك إن كل علم يوجب أن يكون هناك عالم ومعلوم. أي أن العالم والمعلوم شيئان اثنان متغايران. وهذا هو التعدد. وأما علم الله لغيره فمحال من جهة أن ذلك يعني انفعال علمه بالغير، فإن العلم بالشيء هو انفعال بهذا الشيء، وبما أن علم الله ـ عند الفلاسفة ـ ليس علماً انفعالياً فقد بطل أن يعلم الله الغير كي لا يكون علمه انفعالاً بالغير متأثراً به وتابعاً له. وإنما عِلم الله فعلي، أي أنه فاعل وليس منفعلاً. ومعنى كونه فاعلاً أنه هو ـ أي علم الله ـ هو الذي أوجب الفعل. نعم يصح اطلاق صفة العلم على الله، أي القول بأنه «عالم» بهذا الموجود أو ذاك عند حدوث الموجود، ولا يجوز أن يقال ذلك قبل وجود الموجود، لأنه قبل ذلك معدوم، فكيف يعلم الله المعدوم في حال استمرار عدمه مع أن علمه فعل، أي إيجاد؟

إن ظاهرة التفكير الفلسفي تبرز شيئاً فشيئاً وتقتحم كل مجال في تفكير المعتزلة، مع بقائهم على صعيد هذا الأصل وذاك من أصولهم الدينية الخمسة الرئيسة.

ب ـ مسألة خلق القرآن

1 ـ منشأ المسألة

قلنا، من قبل، إن تفسير المعتزلة لمفهوم التوحيد، وفق تفكيرهم الخاص، قد أدى بهم إلى الانفراد بالتزام وجهات نظر عقلية مخالفة لوجهات نظر السلفية في عدة مسائل، منها مسألة الصفات التي تحدثنا عنها طويلاً في الصفحات السابقة، ولكنها لم تنته بعد. فإن لها تفريعات مهمة تأتي في طليعتها مسألة «خلق القرآن».

وهذه مسألة جال فيها الفكر العربي ـ الإسلامي جولات تارخية أحدثت معارك حامية ودامية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، ولكنها رغم هذه

المضاعفات الخطيرة ظلت على الصعيد الفكري محتفظة بنوع من الاستقلال النسبي أعانها على تعميق أبعادها في المجالات النظرية، فيسر لها ذلك أن تسهم في دفع تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، أكثر فأكثر، إلى البحث عن صيغته الفلسفية والعلمية التي انتهى إلى صياغتها أول الأمر في علم الكلام، ثم انتهى إلى صياغتها الأخيرة في ما نسميه بالفلسفة العربية ـ الإسلامية.

فما منشأ هذه المسألة، وما حقيقتها؟

أما منشؤها فيرجع إلى مسألة الصفات عند المعتزلة. فهم بعد أن قرروا وحدة الذات الإلَهية وصفاتها، وقرروا ـ بناء على هذا المبدأ ـ نفي الصفات الزائدة عن الذات، كان لا بد لهم أن ينظروا في ما ورد من هذه الصفات داخل النصوص الدينية، ليخضعوها للتأويل العقلي بما يوافق مقولتهم «التوحيدية». وخلال النظر في النصوص وجدوا فيها صفة «الكلام» منسوبة إلى الله، على نحو ما جاء في الآية القرآنية: «﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾»[1] ووجدوا أن القرآن في هذه النصوص موصوف بأنه «كلام» الله، على نحو ما جاء في الآية: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[2]. والمقصود بـ «كلام الله» في هذه الآية، القرآن نفسه.

فهنا، إذن، قد وصف الله بأنه «متكلم»، ووصف القرآن بأنه «كلام الله». فما موقف المعتزلة من هذه الصفة؟ هل يقولون إنها من الصفات التي هي عين الذات؟ إذا قالوا بذلك كان عليهم أن يلتزموا بكون هذه الصفة ثابتة غير متغيرة، وفقاً لمبدأ المعادلة المطلقة بين الذات الإلَهية وصفاتها، كما هو مقرر عندهم. وما دامت الذات غير قابلة للتغير باتفاقهم جميعاً على ذلك فإن الصفات يجب أن تكون كذلك. ولكن الالتزام بكون صفة «الكلام» المنسوبة إلى الله ثابتة لا متغيرة، يصطدم بنصوص القرآن نفسها. فإن هذه النصوص متنوعة ومتخالفة، فمنها الأوامر والنواهي، ومنها

---

(1) سورة النساء، الآية 164.
(2) سورة التوبة، الآية 6.

الوعد والوعيد، ومنها الكلام التشريعي والكلام الأخباري والكلام الوصفي. فإذا كانت صفة «المتكلم» عين الذات، وإذا كان القرآن «كلاماً» لله، فقد لزم من تنوع هذا الكلام وتخالفه كما رأينا، أن تكون الذات متنوعة ومتخالفة، أي منقسمة، أي متعددة. واللازم الأخير من كل ذلك نفي «وحدوية» الذات، وهذا نفي ـ بالنتيجة ـ لأصل التوحيد عند المعتزلة، بل عند المسلمين جميعاً.

من هنا لجأ المعتزلة إلى القول بأن كلام الله ليس «بقديم»، أي ليس من الصفات المعادلة للذات، وإنما هو حادث. فالقرآن ـ وهو كلام الله باتفاقهم ـ حادث إذن، أي «مخلوق» ككل شيء مخلوق في الكون. فمعنى كون الله متكلماً ـ إذن ـ أنه خالق الكلام.

هذه هي المسألة: منشؤها، وحقيقتها، كما قررها المعتزلة. ولكنهم لم يقتصروا في تقريرها على ما تقدم، بل هم حاولوا فوق ذلك توكيد هذا الرأي ودعمه ببراهين أخرى يرمي بعضها إلى إثبات أن القول بقدم القرآن وأزليته لا ينافي مبدأ التوحيد وحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني. وذلك أنهم قالوا: إذا افترضنا القرآن كلاماً أزلياً، أي صفة للذات الإلَهية الأزلية، كان معنى هذا أن الأوامر التي يشتمل عليها القرآن أزلية أي صادرة قبل أن يوجد المأمورون بها، أي أنها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها. فإن البشر هم موضوع هذه الأوامر. فكيف يعقل أن يوجه الله أوامره إلى المعدوم؟ إن ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله، بل محال. وقالوا إن الكلام، لكي يتحقق شرط وجوده، يحتاج إلى مكلم (بكسر اللام) ومكلم (بفتح اللام)، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مكلِم من غير مكلَم. بذلك يكون القول بأزلية القرآن نفياً لعقلانية التشريع، وهو باطل[1].

ثم برهنوا على المسألة من وجه آخر، فقالوا إن كلام الله «مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن ما

---

(1) يراجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 34 ـ 3.

وجد في محل عرضي قد فني في الحال»[1]. وفي هذا البرهان رجوع إلى مقولة الجوهر والعرض. ويقوم البرهان هنا على ما هو مسلم به عندهم من كون الله جوهراً بسيطاً، ومحال أن يكون عرضاً من الأعراض. فإن العرض جسم، والألوهة منزهة عن الجسمية إطلاقاً. وبناء على ذلك: إذا نظرنا إلى القرآن وجدناه يقع في محل، لأنه مجموعة من حروف وأصوات تقرأ وتسمع، فهي إذن تقوم في مراكز النطق والسماع العضوية، وهي أيضاً تكتب في ورق وتتعدد كتاباتها في نسخ من المصاحف متماثلة، أي أنها تقوم في محل كذلك. وما وجد في محل فهو عرض، أي جسم والعرض يفنى، وهذه الحروف والأصوات المنظمة التي يتألف منها القرآن تفنى في الحال، أي فور الانتهاء من النطق بها أو سماعها. وكل ذلك يبعدها عن الجوهر الذي لا يقوم في محل، ولا يتجسد، ولا يفنى، فهي إذن غير أزلية وغير معادلة للذات الإلّهية، فيثبت أنها حادثة مخلوقة كسائر المخلوقات.

ولأبي الهذيل العلّاف، شيخ المعتزلة كما يسميه الشهرستاني، طريقة أخرى في شرح هذا البرهان نفسه. فقد عرفنا في ما عرضناه سابقاً من آرائه قوله في إرادة الله، إنها فعل خلق وتكوين، بمعنى أن إرادته للشيء هي خلقه لهذا الشيء بالفعل، هي قوله للشيء: كن، فيكون. ولكن العلّاف يفرق بين إرادتين، كما سبق أيضاً: بين إرادة التكوين، وإرادة التكليف. فالأولى ـ في رأيه ـ تقع لا في محل، والثانية تقع في محل. والقرآن من الإرادة الثانية لأنه يشتمل على أنواع من التكليف، أي التشريع للناس: الأوامر، والنواهي والأخبار عن الجنة والنار. فالقرآن كلام إرادي تشريعي يقع في محل. فما هو هذا «المحل»؟

يجيب العلّاف: إن هذا المحل ليس ذات الله طبعاً. لأن ذاته لا يمكن أن تكون محلاً للأمر، والنّهي والإخبار. فلا بد أن يكون هذا المحل غير الله. وإذا كان القرآن كلاماً يقع في محل غير الله، فهو عرض مخلوق كسائر الأعراض. وقد خلق الله القرآن في اللوح المحفوظ (هذا التعبير

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 49.

يقصد به: الوجود الغيبي للأشياء المخلوقة قبل وجودها المادي). فالقرآن «يوجد في ثلاثة أماكن: في مكان هو محفوظ فيه. وفي مكان هو مكتوب فيه. وفي مكان هو فيه متلو (مقروء) ومسموع». وقد يوجد في أماكن كثيرة «من غير أن يكون منقولاً، أو متحركاً. أو زائلاً في الحقيقة». فإذا أفنى الله الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عدم وبطل[1]. والنهاية المنطقية لتقرير العلّاف هذا، هي أن القرآن عرض لا جوهر، أي مخلوق فهو إذن حادث، لا قديم.

أما معمّر بن عباد السلمي، الذي تقدم ذكره، فإنه بالإضافة إلى التزامه الخط المعتزلي بكون القرآن مخلوقاً حادثاً، وليس قديماً أزلياً، ينفرد عن أصحابه المعتزلة بالقول أن القرآن ليس من فعل الله. انطلاقاً من قوله أن القرآن مفعول فهو عرض. ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنه يستحيل أن تكون الأعراض فعلاً لله. فالقرآن إذن من فعل المكان الذي يسمع منه الكلام القرآني. فإن سمع من الشجرة مثلاً كان من فعل الشجرة نفسها. وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه[2]. ومستند معمّر في هذا الرأي هو ـ كما يقول الأشعري ـ أن القرآن عرض، ومحال أن تكون الأعراض من فعل الله. أو هو ـ كما يقول الشهرستاني ـ إن «الله لم يخلق غير الأجسام، فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام: أما طبعاً، كالنار التي تحدث الأحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين، وأما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»[3]. ولكن، لا ينفي معمّر كون القرآن مخلوقاً لله كما يريد البغدادي أن يفسر رأيه[4]. ذلك أن القرآن جسم، والله يخلق الأجسام، في رأي معمّر، ولا يخلق أفعال هذه الأجسام، أي أعراضها. وهذا شبيه بما يقوله المعتزلة بشأن الإنسان

---

(1) ملخص عن الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 598 ـ 599 (الطبعة الثانية من تصحيح هيلموت ريتر ـ دار النشر فرانز شتاينر في «فيسبادن» 1963).
(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 192 ـ 193 طبعة استانبول.
(3) الملل والنحل، جـ 1، ص 65.
(4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 92.

وأفعاله. فإن الإنسان عندهم مخلوق لله، لكن أفعاله ليست كذلك، بل هي من خلقه هو، إثباتاً لحرية إرادة الإنسان.

2 ـ تأويل النصوص القرآنية

بعد أن فرغ المعتزلة من إقامة البراهين العقلية على القول بخلق القرآن، انصرفوا إلى النظر في النصوص القرآنية يفسرونها وفق ما انتهى إليه النظر العقلي عندهم، وجعلوا من هذه النصوص، كما فهموها، دعامة لرأيهم. فقد نظروا مثلاً في الآية: «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت» (سورة هود ـ الآية 3)، فقالوا: إن هذه الآية دالة على أن القرآن مؤلف من أجزاء جاءت على دفعات متوالية (أحكمت، ثم فصلت). وذلك لا يكون إلا للأشياء الحادثة غير الأزلية. ونظروا في الآية: «إنا أنزلناه...» (سورة الدخان ـ الآية 3) فقالوا إنها ظاهرة الدلالة على الإنزال وهو فعل حادث، فالأزلي لا ينزل. ولعل أقوى ما استندوا إليه من هذه النصوص آية: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها» (سورة البقرة ـ الآية 106). فهم يقولون إن النسخ يعني التغيير، وهو أظهر الظاهرات التي يتميز بها الحادث من القديم الأزلي الذي لا يمكن أن يتعرض لأي تغيير[1].

3 ـ الأساس الفكري لنظريات المعتزلة

والتقدير الواقعي لموقف المعتزلة في مسألة خلق القرآن، بل في مسألة الصفات: أصلها وفروعها جملة، هو النظر ـ أولاً ـ إلى إصرارهم على التمسك بفكرة التوحيد المنزه من كل شائبة من شوائب التعدد، بأي معنى كان التعدد حتى المعنى الذهني الصرف. والنظر ـ ثانياً ـ إلى إصرارهم كذلك على فهم التوحيد فهماً عقلياً يحاكم النصوص الدينية في ضوء العقل، فلا يتغافل عن التناقض في ظواهرها استسلاماً للإيمان المطلق، بل يؤول منها ما يخالف ظاهره حكم العقل.

---

(1) يراجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 1، ص 33 ـ 34.

من هذين المبدأين ينبغي أن ينطلق البحث الصحيح في تحديد الأساس الفكري الذي قامت عليه نظريات المعتزلة في هذا المجال. ومن هذا المنطلق بعينه يمكننا أن نناقش تلك الآراء التي تفترض مصادر خارجية لرأي المعتزلة هنا. فمن قائل أنهم أخذوا هذا الرأي أو ذاك من الفلاسفة، كما يرى الشهرستاني، ومن قائل أنهم أخذوه من اليهود أو من النصارى أو من المانوية الفارسية، كما يقول بعض المؤرخين القدماء وبعض المستشرقين.

أما علاقة مفكري المعتزلة بالفلاسفة فأمر لا نناقش فيه، لأنه حقيقة واقعة لا يخامرنا فيه شك. ونقصد هنا المتأخرين من هؤلاء المفكرين، أي منذ العلّاف والنظّام فصاعداً. ولكن الذي نناقش فيه هو طريقة الأخذ عن الفلاسفة: هل كان ذلك نقلاً ميكانيكياً جامداً وخارجياً، أم كان من نوع التفاعل والانصهار الداخليين، أي من داخل حركة الفكر العربي ـ الإسلامي في مجرى تطوره الصاعد؟ هذه هي المسألة.

يبدو لنا، بوضوح، أن الأمر الثاني هو الذي حدث مع المعتزلة. ذلك أن هؤلاء المفكرين إنما انطلقوا من ذلك الأساس الفكري الذي أشرنا إليه منذ قليل، وهو القائم عندهم على ذينك المبدأين الأصلين: مبدأ التوحيد النابع من التفكير الديني الميتافيزيقي، ومبدأ الاحتكام إلى العقل قبل كل شيء في فهم التوحيد. وهذا المبدأ الثاني ناشئ من موقف للمعتزلة أملته عليهم ظروف التطور الفكري والتكدس الثقافي لمجتمعهم في مرحلتهم التاريخية الديناميكية، بقدر ما أملته عليهم الظروف الاجتماعية والسياسية التي انطلق منها أسلافهم القدريون والجبريون معاً. وحين اتصلت أفكارهم ومعارفهم بأفكار الفلاسفة وبالمعارف الفلسفية القديمة لم يأخذوا منها المنطلق والأساس، وإنما أخذوا المنهج والطريقة من جهة، وأخذوا الوسائل المعرفية التي توافرت لهم بذلك، من جهة ثانية. فقد أمدتهم هذه الوسائل المعرفية بقدرة جديدة على استخدام البراهين العقلية وأدواتها المنطقية لدعم مبادئهم تلك الصادرة عن الموقف الإسلامي الخاص الذي تسلموه من المفكرين الإسلاميين السابقين لهم. فقد تعاقب أولئك المفكرون على بناء سلم من الأفكار الجديدة درجة درجة، وكانت المادة الأولى لهذا

البناء قد اشتقت ـ أساساً ـ من احتدام المشكلة السياسية الضخمة التي أثارتها معركة الخلافة، وهي مشكلة ارتبطت عضوياً وداخلياً بالتفكير الديني وبالموقف العملي الديني كذلك.

وأما دعوى العلاقة بين أفكار المعتزلة بشأن الصفات وخلق القرآن وبين الفكر اليهودي أو المسيحي أو المانوي الفارسي، فتلك مسألة أخرى نرى ضرورة الوقوف عندها قليلاً لمناقشتها قدر ما تسمح به المصادر المتوافرة لدينا الآن:

لقد قيل، مثلاً، إن منشأ القول بخلق القرآن راجع، على الأرجح، إلى قول اليهود بخلق التوراة، وأن القول بأزليته شبيه بقول المسيحيين بقدم الكلمة[1]. فما أصل هذه الدعوى؟ لقد سبق لنا القول عن جهم بن صفوان أنه كان يقول بخلق القرآن، أي أن المشكلة لم تبدأ عند المعتزلة. ومن المعروف أن الجعد بن درهم سبق جهماً إلى ذلك، وأن جهماً تأثر بالجعد. أورد ذلك ابن تيمية[2] وابن كثير[3] وغيرهما. وتقول هذه المصادر إن الجعد أخذ فكرة خلق القرآن عن بنان بن سمعان، وهذا أخذها عن طالوت ابن أخت لبيد، ولبيد هذا هو ابن أخت أعصم الذي كان خصماً للنبي وقد عاصر ظهور الإسلام. ويبدو أن القصد من إيراد هذه السلسلة هو الوصول إلى النتيجة التي انتهى إليها ابن كثير من أن لبيداً المذكور أخذ قوله بخلق القرآن عن يهودي باليمن. وهكذا، نرى جهماً أخذ عن الجعد، والجعد عن بنان، وبنان عن طالوت، وهذا ابن أخت لبيد، ولبيد ابن أخت أعصم، وأعصم عدو النبي، فلا بد إذن أن نبحث عن مصدر للمسألة غير إسلامي، ومعاد للإسلام ونبي الإسلام، حتى نجد يهودياً في اليمن يبتدع هذه البدعة

---

(1) كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، بيروت 1957، ص 136 ـ وماكدونالد في تطور علم الكلام (ص 146) يقول أيضاً بتأثير «نظرية الكلمة» عند المسيحيين في نشوء مشكلة خلق القرآن في الإسلام.

(2) ابن تيمية، الرسالة الحموية ص 15، و«موافقة صريح المعقول لصريح المنقول» (جـ 1: ط 192).

(3) ابن كثير، تاريخه، جـ 9، ص 350.

في الإسلام!.. إن البحث العلمي لا يمكن أن يأخذ بهذه الطريقة المصطنعة دون تقديم الأدلة التاريخية والعلمية المثبتة للدعوى. ومع ذلك، هناك ما ينفي الصلة بين فكرة خلق القرآن وبين اليهودية. وهو أن فكرة خلق القرآن نشأت عند القائلين بها من مبالغتهم في الحرص على نقاوة معنى التوحيد ونفي الجسمية عن ذات الله. في حين أن اليهودية تقول بأن الله حين كلم موسى تجلى له بصورة ما، فرآه رؤية مادية. وذلك مناقض كلياً لنظرية القائلين بخلق القرآن، من الجعد بن درهم إلى أبرز مفكري المعتزلة الأولين والمتأخرين. وقد روى المؤرخون القدامى أن الجعد نفسه قتل على يد حاكم بني أمية على الكوفة (خالد بن عبدالله القسري). بحجة أنه يقول: «ما كلم الله موسى تكليما»[1].

وهناك دعوى أخرى تفرد بها ابن النديم في كتابه «الفهرست» (ص 486). فهو يقول عن الجعد بن درهم إنه كان مؤدباً لمروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية في المشرق «فأدخله في الزندقة» أي أن الجعد أدخل مروان الأموي في الزندقة. وكلمة الزندقة في ذلك العصر تعني ـ بالأكثر ـ مذهب المانوية الذي كان شائعاً في فارس. وليس لهذه الدعوى ما يسندها تاريخياً، فضلاً عن تهافتها فكرياً، لأنه ليس من شبه اطلاقاً بين القول بخلق القرآن الصادر عن مبدأ التوحيد، وبين المانوية القائمة على ثنائية الآلهة.

تبقى الدعوى الثالثة الشائعة عند الباحثين المتأخرين بالخصوص، وهي مأخوذة بالأصل عن القدامى أمثال ابن تيمية، الذين قالوا إن الجعد بن درهم الذي أخذ عنه جهم بن صفوان فكرة خلق القرآن، قد تأثر بالصابئة والمسيحية إما مباشرة على نحو ما أشرنا منذ قليل، وإما بوساطة تأثر الكنائس الديصانية والمسيحية بأفكار الرواقيين من فلاسفة اليونان. فهنا إذن ثلاث دعاوى لا دعوى واحدة: تأثر الجعد بالصابئة، أو بالمسيحية، أو

---

(1) وردت قصة مقتله في تاريخ ابن كثير (جـ 9، ص 350)، وفي «سرح العيون» لابن نباته المصري، ص 186، وفي شذرات الذهب لابن العماد، جـ 1، ص 169 ـ 170.

بالرواقية بوساطة الكنائس الديصانية والمسيحية. فما نصيب هذه الدعاوى من الواقع كما تقول الوثائق التاريخية أو النظرية؟

من الممكن نظرياً أن يكون للصابئة تأثيرها في هذا المجال. فالمقصود بالصابئة هنا الحرانيون، أي علماء مدرسة حران في الجزيرة بشمال سورية، أو كهانها بالأصح، وهم الذين أدوا دورهم المعروف في نقل العلوم اليونانية إلى العربية في عهد الترجمة. فإنه من المعروف في تاريخ النهضة العلمية العربية في العصر العباسي الأول أن مدرسة حران كانت في عهد الفتح العربي على صلة بالعلوم الرياضية والفكلية اليونانية القديمة، وأنها تأثرت بنظريات الفيتاغوريين والأفلاطونية الجديدة. ولهذا أمكنها أن تسهم في حركة النقل والترجمة إلى العربية في تلك النهضة. هذا من جهة، ويبدو ـ من جهة ثانية ـ أن الحرانيين كان لهم صفة الطائفة الدينية وكان مبدأ التوحيد من أصول مبادئهم المذهبية فقد ذكر ابن النديم[1] أنه كان لهم كتاب يشتمل على مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب، وأنهم ينسبون هذا الكتاب لهرمس أحد أنبيائهم. وينقل ابن النديم عن الكندي أنه وصف هذا الكتاب بأنه «على غاية من التقانة (الاتقان) في التوحيد، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها». وذكر البيروني[2] كلاماً عن الحرانيين هؤلاء جاء فيه: «ونحن لا نعلم من هؤلاء إلا أنهم ناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها، ويعظمون الأنوار».

نرى من هذين المصدرين: الكندي، والبيروني، أن الحرانيين كانوا يقولون بالتوحيد، وبهذا يصح الاحتمال، نظرياً، أن يكونوا من المصادر الخارجية التي يتأثر بها مثل الجعد بن درهم. ولكن هذا الاحتمال لا يصح

---

(1) الفهرست، ص 32، طبعة ليبزغ.
(2) البيروني، أبو الريحان، الآثار الباقية، ص 204 ـ 260.

تاريخياً. لأنه من المستبعد ـ بالأقل ـ أن يكون الجعد قد اطلع على تفاصيل مذهب الصابئة (الحرانيين) في عصره المبكر، فقد قتل الجعد في العقد الثالث من القرن الثاني الهجري (منتصف القرن الثامن الميلادي). وقد رأينا من نص ابن النديم أن كتاب الحرانيين الذي يشتمل على مقالاتهم في التوحيد إنما ظهر في عصر الكندي، ونحن نعرف أن الكندي عاش في ما بين أواخر القرن الثاني الهجري وما بعد منتصف القرن الثالث (أوائل القرن التاسع الميلادي حتى أواخره)[1]. من هنا نرى أن اطلاع المفكرين العرب على الجوانب الأساسية من مذهب الصابئة جاء متأخراً عن ظهور مشكلة خلق القرآن أول الأمر على يد الجعد بن درهم، ثم جهم بن صفوان.

أما المصدر المسيحي لمشكلة خلق القرآن فمن العسير الموافقة على أنه يصلح مصدراً لنشوء هذه المشكلة. لأن الاتجاه العام للمعتزلة في مسألة الصفات ومتفرعاتها، وأهمها مشكلة خلق القرآن، يتجه بصورة واضحة ليس فيها التباس إلى تنزيه ذات الله لا عن التعدد وحسب، بل كذلك عن التجسد بكل وجه من وجوهه، وعن الحلول بكل شكل من أشكاله، في حين كانت المذاهب المسيحية التي تملك التأثير النظري في المراكز الفكرية العربية والإسلامية حينذاك معروفة عند المفكرين الإسلاميين بفكرة التثليث من جهة، وفكرة حلول الله في المسيح وتجليه فيه من جهة ثانية. على أن القول بخلق القرآن يعني نفي قدم الكلمة، كلمة الله، في حين أن نظرية الكلمة في المسيحية تعني القدم والأزلية. فالنظريتان متناقضتان. وإذا كان لا بد من القول بالتأثير المسيحي ـ وهو أمر طبيعي لا جائز فقط ـ فإن هذا التأثير عكسي، أي أنه ربما كان ظهور مسألة خلق القرآن رداً على نظرية قدم الكلمة في المسيحية، لا موافقة لها. وهذا أرجح الاحتمالات.

ولمثل السبب الذي استبعدنا به كون المانوية مصدراً لمشكلة خلق القرآن، نستبعد كون الديصانية مصدراً لها كذلك. فالمانوية والديصانية

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 139 ـ 140.

تقومان على أصل واحد، وهو الثنوية. فقد قال «ماني بن فاتك الحكيم» الذي تنتسب إليه المانوية، بأن «العالم مصنوع من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة»(1). وأما أصحاب «ديصان» الذي تنتسب إليه الديصانية، فقد «أثبتوا أصلين: نوراً، وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً»(2). وظاهر أن مبدأ الثنوية يناقض مبدأ التوحيد الذي يمثل الاتجاه المعتزلي الأصيل.

وهنا نحب أن نؤكد من جديد أننا إذ نناقش تلك الآراء القائلة بتأثر مسألة الصفات ومسألة خلق القرآن بمصادر خارجية، لا نقصد نفي هذا التأثر إلا عن المفكرين الإسلاميين الذين سبقوا المعتزلة في إظهار هاتين المسألتين. هذا أولاً. وأما ثانياً فنحب أن نؤكد أيضاً أن مناقشتنا هذه لا تعني البتة أننا ننكر التأثر الخارجي بذاته، بل الأمر عندنا على العكس. فلسنا من القائلين بانعزال الثقافات بعضها عن بعض، فإن مثل هذا القول يخالف منطق التاريخ ومنطق قوانين التطور الاجتماعي بالأخص. ولكن الذي نعنيه، بوجه الدقة، نفي القول المعاكس الذي يريد أن يحصر مصادر الفكر العربي ـ الإسلامي بالمصادر الخارجية، دون أخذ المصادر الداخلية بالحسبان. وهذا أشد من القول السابق مخالفة لمنطق التاريخ ولمنطق قوانين التطور الاجتماعي.

4 ـ التيارات المعارضة للمعتزلة

تبقى الصورة التاريخية والفكرية لمشكلة خلق القرآن ناقصة ومبتورة إذا اكتفينا بوجهة نظر المعتزلة فيها. ولذا نرى ـ استكمالاً لهذه الصورة ـ أن نعرض وجهات النظر المخالفة لرأي المعتزلة في هذه القضية. ذلك لأنها القضية التي تؤلف حلقة بارزة في تسلسل العملية التاريخية لتطور التفكير

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 2، ص 224.
(2) المصدر السابق، ص 230.

العربي ـ الإسلامي واتجاهه نحو بحث العقائد الإسلامية على أسس كلامية وفلسفية وما لقيه هذا الاتجاه من مقاومة تبلورت أخيراً إلى صراع حاد في مسألة العقل ذاته.

يمكن حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة هنا في ثلاثة تيارات رئيسة: أ ـ تيار السلفيين. ب ـ تيار الحنابلة. جـ ـ تيار الأشعريين:

أ ـ التيار السلفي: ويسمى جماعة هذا التيار باسم «الصفاتية» لأنهم يثبتون الصفات الأزلية لله. وقد نشأت هذه التسمية رداً على المعتزلة لنفيهم هذه الصفات كما عرفنا، وقد كان الرد عليهم بتسمية أخرى أطلقها السلفيون على المعتزلة أنفسهم، إذ سموهم «المعطلة». وذلك لزعم السلفيين أن المعتزلة قد «عطلوا» الله من خصائص الألوهية، وأفرغوها من معناها بنفيهم الصفات وقولهم بحرية إرادة الإنسان في أفعاله. بذلك صارت كلمتا «الصفاتية» و«المعطلة» ضدين: تطلق الأولى على السلفيين كما يطلق عليهم اسم «أهل السنّة والجماعة»، وتطلق الثانية على المعتزلة.

فأهل السنّة والجماعة، بوصف كونهم سلفيين أي تابعين لرأي السلف من المسلمين الأولين، كانوا يرون ضرورة الإيمان بصفات الله كما وردت في القرآن إيماناً مطلقاً دون نظر عقلي فيها، ودون محاولة لتأويلها وفق النظر العقلي. ومن هذه الصفات الواردة في القرآن: القدرة، والإرادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام. وهذه يجب الأخذ بمعانيها الظاهرة لغوياً، وترك تفسير دلالتها الحقيقية إلى الله وحده، وليس لأحد من البشر أن يفسرها بعقله، لأن العقل لا يملك القدرة على إدراك المقاصد الإلّهية من هذه الصفات. وقد كان السلف يقفون هذا الموقف منها، فيجب أن يبقى منهجهم هو المتبع ولا يجوز تخطيه مطلقاً[1].

من هنا كانت مجابهة السلفيين للمعتزلة في مسألة الصفات ومنها مسألة خلق القرآن، مجابهة محافظة صارمة، تمنع حتى الجدل والمناظرة في مسائل الدين، بل توجب الإيمان بما جاء في القرآن وحديث النبي كما جاء

---

(1) المصدر نفسه، جـ 1، ص 84.

والوقوف عنده، لأن البحث في صفات الله: هل هي عين ذاته أم غير ذاته، وفي كيف تصدر الأشياء الحادثة عن القديم وكيف يؤثر علم الله القديم بالمعلومات الحادثة، هو بحث يتجاوز قدرة العقل، ولذلك يكون مؤدياً إلى الانحراف عن خطة السلف، أي عن نهج الدين نفسه.

يبدو واضحاً من هذا العرض العام لمذهب السلفيين، أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة يرجع، في جوهره، إلى الخلاف في مسألة العقل. فهم - أي السلفيون - ينفون قدرة العقل على إدراك الحقائق الإلّهية ومنها حقيقة صفات الله. في حين أن المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في إدراك كل ما يتعلق بهذه الحقائق، وفي استخلاص البراهين العقلية الموصلة إلى هذه الحقائق دون الوقوع في الخطأ، وفي اعتبار النتائج التي تنتهي إليها هذه البراهين يقينية، ولذا يجب اتخاذها مقياساً يرجع إليه في تقرير مفاهيم العقائد وفي تأويل النصوص الدينية حتى تكون موافقة لهذا المقياس ومنسجمة معه.

في ضوء هذا الفرق الجوهري بين موقف التيار السلفي وموقف المعتزلة يمكننا أن نتبين الجانب التقدمي الأكثر وضوحاً في مذهب المعتزلة. وفي مقابل ذلك نلحظ عند السلفيين مبالغة في إنكار دور العقل إلى حد أن بعضهم، لكي يلغي مكان العقل كلياً ويقطع عليه طريق التفكير في الأمور الدينية، وفي الصفات بخاصة، أخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تجسيد الإله، كالآيات التي تضيف إلى الله «الوجه» و«اليد» و«العرش» إلخ.. وقد قرأنا نصوصها سابقاً. وقد افترقوا فيها - كما يقول الشهرستاني - فرقتين «فمنهم من أوَّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك» أي أنه فسر ظاهر هذه الآيات تفسيراً غير بعيد عن دلالة اللفظ. «ومنهم من توقف في التأويل»[1]. أي امتنع عن إبداء الرأي في ذلك، واكتفى بالإيمان بأنها قرآن يجب قبوله منزلاً من الله، ولا حاجة إلى أكثر من ذلك.

ويحدد الشهرستاني هنا مذهب التوقف هذا بقوله نقلاً عن أهل المذهب

---

(1) المصدر نفسه.

أنفسهم: «عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك. إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: «الرحمان على العرش استوى»، ومثل قوله: «خلقت بيدي»، ومثل قوله: «وجاء ربك» إلى غير ذلك. ولسنا مكلفين بتفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً»[1].

ويلفت النظر في هذا النص قولهم: «عرفنا بمقتضى العقل». فهل يعني ذلك أنهم يعترفون للعقل بمكانه بين وسائل المعرفة الإيمانية؟ الواقع أنهم يعترفون بذلك فعلاً. ولكن في نطاق ما يفترضونه من الإدراك الأولي الذي يرى ضرورة وجود الله، وضرورة كونه واحداً لا شريك له ولا شبيه، وما يترتب على هذا الإدراك المفترض من لوازم الإيمان بالنبوة وبالعالم الأخروي.

ومن أبرز القائلين بمذهب التوقف عند النصوص مالك بن أنس (96 ـ 179هـ/ 714 ـ 795)، وهو زعيم المذهب المالكي المنسوب إليه من المذاهب الفقهية السّنية الأربعة الرئيسة. فنحن نرى فكرة التوقف عند مالك تبدو أكثر محافظة وأكثر تشدداً في السلفية، حين يحاول الرد على أهل التأويل الذين يرفضون الأخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تشبيه الله بالأجسام، مثل آية «الرحمان على العرش استوى» (سورة طه ـ الآية 5) التي يقول ظاهرها بأن لله عرشاً وأنه استوى على العرش، والعرش شيء مادي، والجلوس عليه فعل مادي. يقول مالك في محاولته الرد على ذلك: «الاستواء معلوم، والكيفية (أي كيفية الاستواء ـ الجلوس) مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[2]. نرى مالكاً، إذن، يمنع حتى السؤال عن كيفية الاستواء على العرش، أو غيره مما يستدعي السؤال، ونراه يحكم على مجرد السؤال عن ذلك بأنه «بدعة»، و«البدعة» في الإسلام

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص 85.

ضلال وانحراف، فكيف إذا تجاوز الأمر السؤال إلى التأويل، ولا سيما التأويل العقلي؟

ب ـ التيار الحنبلي ينسب هذا التيار إلى أحمد بن حنبل زعيم المذهب الفقهي السني الآخر بين المذاهب الأربعة (ـ 241هـ ـ 855م). وهذا التيار هو نفسه الذي أشار إليه الشهرستاني سابقاً في تقسيمه السلفيين إلى فرقتين، وهو يمثل الفرقة الأولى التي تؤول النصوص الدينية «على وجه يحتمل اللفظ ذلك» كما عبر الشهرستاني. فهذا تيار سلفي أيضاً، ولكنه تميز بقبوله التأويل المحدود. وأحمد بن حنبل واجه «محنة خلق القرآن» مواجهة مباشرة. وقد تعرض أثناء الأشهر الأخيرة من حياة الخليفة العباسي المأمون وطوال عهد المعتصم، إلى امتحان عسير في رأيه بخلق القرآن، إذ كانت الدولة العباسية قد تبنَّت في ذلك الحين رأي المعتزلة بهذه المسألة، وأخذت تمتحن القضاة والفقهاء وزعماء المذاهب الإسلامية والحكام في مواقفهم منها. وقد وقف أحمد بن حنبل بشجاعة وثبات على رأيه المناهض لرأي المعتزلة والدولة رغم السجن والتعذيب، ورغم التخاذل الذي أصاب الكثيرين من أعداء فكرة خلق القرآن، حتى خرج من السجن، وهو أشد إصراراً على موقفه ذاك[1].

يقول أحمد بن حنبل إنَّ القرآن غير مخلوق. وقد شرح رأيه هذا بتفصيل في رسالة كتبها بعنوان «الردّ على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله»[2]. وهو هنا يرد على ما استند إليه الجهمية والمعتزلة من الاستشهاد بالآية: «إنا جعلناه قرآناً عربيا» (سورة الزخرف ـ الآية 3) وقولهم إن (الجعل) هو الخلق، وهذا نص بأن القرآن مخلوق. فيقول ابن حنبل في رد هذا الدليل بأن كلمة «جعَل» وردت في

(1) تراجع قصة امتحانه في: «تاريخ الخلفاء» للسيوطي، ص 133 طبعة مصر، و«طبقات الشافعية» للسبكي، جـ 5، ص 217، وفي «ضحى الإسلام» لأحمد أمين، جـ 3، ص 178 ـ 180.

(2) هذه الرسالة منشورة في مجموعة «الرسائل الكبرى» لابن تيمية، طبعتها الأولى سنة 1323هـ.

القرآن بمعنيين: بمعنى «خلق» وبمعنى «فعل». فمن أمثلة المعنى الأول في القرآن: «الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور» (سورة الأنعام ـ الآية 1)، أي خلق الظلمات والنور. ومن أمثلة المعنى الثاني ما جاء في القرآن على صورة خطاب من الله إلى إبراهيم الخليل: «إني جاعلك للناس إماما» (سورة البقرة ـ الآية 124). وكلمة «جاعلك» هنا لا تعني «خالقك إماما» لأن إبراهيم مخلوق قبل أن يكون إماماً. إذن معنى «الجعل» في مثل هذه الآية غير الخلق، بل معناه الفعل. وبهذا المعنى نفسه نفسر «إنا جعلناه قرآناً عربيا». فالقرآن ـ إذن ـ فعل من أفعال الله.

ثم يردّ ابن حنبل على استدلال الجهمية بالآية: «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته» (سورة النساء، الآية 171) وعيسى مخلوق فكلمته إذن مخلوقة. فيقول في رد هذا الاستدلال: إن الألفاظ التي تقال عن عيسى في القرآن لا تقال عن القرآن نفسه بالمعنى نفسه. فمن الألفاظ التي قالها القرآن عن عيسى، مثلاً: مولوداً، وكهلاً، وصبياً، وغلاماً. فهل يصح أن نطلق هذه الألفاظ ذاتها على القرآن كذلك؟ «لا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول عن عيسى». أما قول القرآن عن عيسى إنه «كلمته» فهو يقصد كلمة التكوين، أي قول الله لعيسى: «كن» فكان. فهو ـ أي عيسى ـ إنمّا كان ووجد بهذه الكلمة: كن. فهل يصح أن نقول عن عيسى: هو كلمة «كن» نفسها؟ وإنما كلمة «كن» هذه قول فقط. وهذا القول غير مخلوق. ويستطرد ابن حنبل هنا للردّ على النصارى والجهمية معاً بشأن ما قالوه في عيسى من كونه كلمة الله وروح الله إلخ. . (الرسالة المشار إليها ص 30).

عرضنا هذه النماذج من ردود ابن حنبل على القول بخلق القرآن، لكي يتبين أن منهجه في بحث المسألة يقتصر على مناقشة النصوص دون أن يتعرض للبراهين العقلية التي استند إليها المعتزلة. هذا هو موقفه وطريقته. وقد ظهر بين أتباعه الحنابلة من تخطى رأيه بأزلية القرآن، فعمموا الأزلية إلى أكثر من مضمونه وقالوا بأن «القرآن: بحروفه وأصواته، قديم»، بل إن «الجلد والغلاف قديمان، فضلاً عن المصحف»[1]. وينقل الشهرستاني عن

(1) الإيجي، عضد الدين، المواقف في العقائد العضدية، جـ 3، ص 76.

هؤلاء الحنابلة قولهم: «قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين (يقصدون: دفتي القرآن) كلام الله، وأن ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه كلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق، فيجب أن تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقة»[1].

«... حتى انتهى الزمان إلى: عبدالله بن سعيد الكلامي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي. وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم، ودرس بعض».

هذا الكلام للشهرستاني[2]. وهو كلام يرسم خطاً جديداً في الصورة التي رأيناها للتيارين السلفيين السابقين. فهنا، في هذا الخط الجديد، سنرى للصورة معنى آخر يخرج بها عن حدود السلبية المطلقة عند مالك بن أنس، وعن حدود التوقف الساذج عند بعض الحنابلة، وعن حدود التأويلات اللفظية عند أحمد بن حنبل. ورغم ذلك لا نزال ضمن الإطار السلفي. والشهرستاني على حق إذ وضع هؤلاء الثلاثة (الكلابي والقلانسي، والمحاسبي) في هذا الإطار. فهم جميعاً من أهل «السنّة والجماعة» في الصميم، وقد وصف أبو الحسن الأشعري[3] أصحاب عبدالله بن كلّاب القطان بـ «أنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنّة». ومن المعلوم أن أهل السنّة ينكرون كل ما يقوله المعتزلة بشأن الصفات وخلق القرآن. وابن كلاب نفسه ـ (ـ 240/ 854م) يثبت الصفات لله وهي أزلية عنده ومنها صفة التكلم، فكلام الله إذن غير مخلوق، وهو يقول ما يقوله أهل السنّة كذلك بشأن القدر وأن خيره وشره من الله[4]، إلى غير ذلك من آراء السلفيين. ويظهر أن أبا العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي (ـ 255هـ/ نحو 868م) والحارث بن أسد المحاسبي (ـ 243هـ/ 857م)

(1) نهاية الاقدام، ص 313.
(2) الملل، جـ 1، ص 85.
(3) المقالات، جـ 1، ص 398.
(4) المصدر السابق، جـ 2، ص 584.

ينتميان إلى مدرسة عبدالله بن سعيد كلّاب[1]. وهذه المدرسة، بالرغم من كونها سلفية المذهب كما قلنا، تتميز بأنها عالجت قضايا المذهب وحاربت المعتزلة بأسلوب أهل النظر الكلامي كما أشار الشهرستاني في نصه المتقدم. وقد وصف السبكي[2] عبدالله بن كلّاب أنه «أحد أئمة المتكلمين»، وقال البغدادي عن القلانسي إنه كان في زمانه إمام السنّة «وزادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً» وله رداً على النظّام «كتب ورسائل»[3]. وأشار ابن تيمية إلى انتساب الحارث المحاسبي لقول ابن كلّاب[4].

يبدو، في ضوء كلام ابن تيمية عن المدرسة الكلّابية، أن من الأمور الجديدة التي أضافتها هذه المدرسة إلى المذهب السلفي قولها بأن القرآن قديم لازم لذات الله، وأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، في حين أن السلف قبل ابن كلّاب كانوا يكتفون بالقول أن القرآن غير مخلوق، وأن الله «لم يزل متكلماً (أي هو متكلم منذ الأزل) أو أنه يتكلم بمشيئته وقدرته[5].

ويوضح ابن تيمية، بعد ذلك، قصد المدرسة الكلّابية من القول بأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فنفهم منه أنها تعني كون «المتكلم من قام به الكلام ولم يكن بفعله ومشيئته وقدرته»[6]، أي أن كلام الله صفة ملازمة لذاته وليس فعلاً من أفعاله، لأنه لو كان فعلاً من أفعال المشيئة الإلّهية، مع أنه كلام أزلي عند ابن كلّاب كما هو عند سائر السلفيين، لكان هذا الكلام قبل أن يوجد البشر موجهاً إلى غير مخاطب، ولو أن كلام الله كان متعلقاً بالمشيئة والقدرة لكان ذلك يعني أن الله قادر على الكلام منذ الأزل حتى

---

(1) يقول السبكي في طبقات الشافعية إنه لقب بـ «كلّاب» لأنه كان يجذب من يناظره كما يجذب الكلاب الشيء والكلّاب آلة لقلع الأسنان وغيرها.
(2) طبقات الشافعية، جـ 2، ص 51.
(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 221.
(4) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، جـ 2، ص 4.
(5) ابن تيمية، مناهج السنّة، جـ 1، ص 208.
(6) المصدر السابق، جـ 1، ص 223.

في الوقت الذي لم يكن يوجد فيه مخاطب بهذا الكلام، والالتزام بذلك باطل، لأن الكلام لا يحدث إلا إذا وجد المتكلم والمتكلم إليه، فإذا لم يوجد العنصر الثاني لم يوجد الكلام.

بهذا الطراز من التفكير النظري تخرج المدرسة الكُلّابية مذهب السلفيين من إطاره التقليدي المتحفظ تجاه المباحث النظرية التي تستخدم العقل، وتنهج منهج المتكلمين. وهذا ـ في الواقع ـ تعبير عن الظاهرة الفكرية الجديدة التي يبدو أنها تجذرت في صعيد التفكير الديني، حتى امتدت جذورها إلى أشد المحافظين تزمتاً وانكماشاً عن المناهج العقلية الكلامية التي تحمل تباشير عصر الفلسفة.

ج ـ **التيار الأشعري**: يبدو واضحاً كل الوضوح أن هذا التيار جاء امتداداً للمدرسة الكُلّابية. ونحن نرى الشهرستاني، بعد أن ذكر عبدالله بن سعيد الكُلّابي، وأبا العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي ومباشرتهم علم الكلام، في النص الذي نقلناه له، يقول: «.. حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة ـ يقصد طائفة الكُلّابي والقلانسي والمحاسبي ـ فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة، وانتقلت الصفاتية إلى الأشعرية»[1]. والحقيقة أن ظهور الأشعري (ـ 330هـ/ 941م) بمذهبه الكلامي المعارض لمذهب المعتزلة قد بلور آراء السلفيين في مذهب جديد متكامل الجوانب، بحيث تركزت فيه حركة المعارضة كلها التي انتصبت بوجه المعتزلة تحاربهم بسلاحهم نفسه، سلاح المباحث الكلامية، هذه الحركة التي تألف منها ومن المعتزلة، منذ ذلك الحين، خطّان متوازيان في مجرى واحد، هو مجرى البحث النظري الذي كان منه علم الكلام.

غير أن القول بأن الأشعرية امتداد للمدرسة الكلّابية، لا يعني سوى امتداد المنهج الفكري. أما تفاصيل الآراء فقد وقع فيها بعض الاختلاف

(1) الملل والنحل، جـ 1، ص 85.

هنا عنها هناك، وقد طوّر الأشعري فكرة الكلام النفسي التي كان ابن كُلّاب قد وضعها في أساس نظريته بشأن كلام الله، ولكن بصورة ضمنية. فقد كان ابن كُلّاب يقول بأن كلام الله أزلي ولذلك لا يمكن أن يتصف بالأمر والنهي والإخبار، لأن هذه أمور حادثة، فكيف يتصف بها الأزلي؟ إذن، هناك نوعان من الكلام عند ابن كُلّاب: الكلام القديم الذي هو إحدى الصفات الإلّهية الثبوتية الأزلية؛ ثم الكلام الحادث الذي يحدث عند وجود المخاطبين، كالأمر والنهي والخبر. وهذا النوع هو من صفات الأفعال، والنوع الأول هو من صفات الذات. وذلك يشبه اتصاف الله بكونه خالقاً. فإن صفة الخلق نوعان أيضاً: الصفة الأزلية الملازمة لذات الله، والصفة الحادثة حين يحدث فعل الخلق. وهذه صفة للفعل لا للذات.

النوع الأول من كلام الله، أي الأزلي منه هو ما سماه الأشعري بعد ذلك بالكلام النفسي. غير أن الأشعري يخالف قول ابن كُلّاب بعدم اتصاف كلام الله بالأمر والنهي والخبر. فهو ـ أي الأشعري ـ يقول إن كلام الله يتصف بالأمر والنهي والخبر منذ الأزل، ولا يمنع من ذلك أن المخاطبين بالأمر والنهي والخبر غير موجودين قبل وجودهم، لأن المعدوم مخاطب بالأوامر والنواهي والإخبار على تقدير وجوده. أي أن الخطاب بذلك كائن أزلياً وهو موجه إلى من سيوجد، وعند وجوده لا ينشأ خطاب جديد، بل هو ذلك الخطاب نفسه الذي كان منذ الأزل مقدراً أن يتوجه إليه في الوقت الذي يوجد فيه. وقد عبر الجويني «إمام الحرمين» وهو من زعماء الأشعرية (ـ 478هـ/ 1085م) عن رأيهم هذا بالخلاصة التالية: «إنَّا نجوّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً»[1]. وبناءً عل رأي الأشعرية في إثبات الصفات لله وأزليتها قال أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب إن الله «متكلم بكلام قديم» كما هو مريد بإرادة قديمة، وأن الدليل على ذلك «أنه قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمر ناه، فلا يخلو: إما أن يكون آمراً بأمر قديم، أو بأمر

(1) إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 134.

محدث. وإن كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحدثه (أي الأمر) في ذاته، أو في محل، أو في لا محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون (أي الله) محلاً للحوادث وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به (أي الذي حل به الأمر) موصوفاً. ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه (أي الأمر) قديم قائم به (أي بذات الله)، صفة له»[1]، وقال الأشعري أيضاً: «وكلامه واحد، هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد. وهذه الوجوه ترجع إلى اختبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات. الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء والرسل عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم»[2].

هذه النظرية الأشعرية التي يقدمها لنا الشهرستاني في النص السابق، أوضحها أبو الحسن الأشعري نفسه بطريقة أخرى كشف فيها عن فكرة «الكلام النفسي»، و«الكلام الفعلي»، والفرق بينهما على أسلوب المباحث الكلامية الجديدة في عصره. يقول الأشعري: إن «كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلماً باعتبارين: أحدهما، بالصوت. والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ. فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله، رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين: المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات. وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة. أما القرآن ـ بمعنى المقروء المكتوب ـ فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق، فإن كل كلمة تقرأ، تنقضي

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 87.
(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 87.

بالنطق بما بعدها، كل كلمة حادثة، فكذا المجموع المركب منها، ويطلق على هذا المقروء المكتوب «كلام الله» مجازاً (لا حقيقة)»[1]..

إننا نلحظ هنا، في هذا النص الأشعري، دراسة قيمة وعميقة لمفهوم الكلام عند الإنسان، بصرف النظر عن أساسها الميتافيزيقي فهي تقارب - إلى حد ما - مباحث العلم الحديث في تحليل العلاقة بين اللغة والفكر، وهي إلى جانب ذلك تنطلق في تحديد مفهوم الكلام من صعيد الواقع الملموس، لا من عالم الميتافيزيك المحض. ولكننا نجد عند الشهرستاني كلاماً للمعتزلة بهذا الصدد يضع مسألة العلاقة بين اللغة والفكر وضعاً أكثر عمقاً من ذلك وأقرب إلى الحقيقة العلمية لهذه العلاقة. فقد قال بلسان المعتزلة: نحن لا ننكر الخواطر التي تطرأ عل نفس الإنسان، وربما نسميها أحاديث النفس، إلا أنها - أي هذه الخواطر - في الحقيقة تقديرات للعبارات التي ينطق بها اللسان. ألا ترى أن من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف تقديرات وأحاديث تابعة للعبارات التي تعلّمها الإنسان في أول نشوئه، والعبارات هي أصول لها، منها تصدر، وعليها تردّ (...) فعُلم أن الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان، والمتعارف من أهل اللغة والعقلاء أن الذي في اللسان هو الكلام، ومن قدر عليه فهو المتكلم، ومن لم يُقدر عليه فهو الأبكم، فعُلِم من ذلك أن الكلام ليس جنساً ونوعاً في نفسه ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو عبارات وألفاظ ونحوها تختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورموز يحصل التفاهم بها كما يحصل التفاهم بالعبارات[2].

إن وضع مسألة العلاقة بين الفكر واللغة على هذا النحو يكشف عن وعي نظري عند المعتزلة يلفت انتباه الباحث المعاصر إلى مدى ما يمثله هؤلاء المفكرون المجددون من ظاهرة معرفية بالغة الأهمية في عصرهم. ولا بد

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 40 - 41 (الطبعة العربية4).
(2) راجع الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 232 وما بعدها.

لنا، قبل الانتقال من مسألة خلق القرآن إلى غيرها، أن نسجل ملحوظة عن التيار الأشعري، هي أنه رغم كونه سلفياً، قد استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة.

جـ ـ مسألة رؤية الله

هذه مسألة أخرى من المسائل التي التزم بها المعتزلة بناء على مفهومهم العقلي لأصل التوحيد، ثم بناء على ما أداهم إليه هذا المفهوم من نفي الصفات. وبالرغم من أن مسألة نفي رؤية الله فرع الفرع عن ذلك الأصل، كان لها عندهم وعند خصومهم موقع خاص أثار الكثير من الجدل الفكري والنظري. والمقصود هنا نفي رؤية الله يوم القيامة بالعين البصرية، على خلاف ما ينطق به ظاهر الآيات القرآنية بهذا الصدد، أمثال الآية: «وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة» (سورة القيامة ـ الآية 22 ـ 23) وأنه لواضح أن منشأ رأي المعتزلة في هذه المسألة هو ـ كما يقول الشهرستاني ـ «نفي التشبيه عنه (الله) من كل وجه: جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها»[1]. فمن البدهي أن رؤية الله بالعين تستوجب أن تكون له، أي لله، جهة ومكان وجسم إلخ.. وإلا فلا رؤية.. وكل ذلك ينافي مفهوم التوحيد المعتزلي.

□ أما الآيات القرآنية التي يستفاد من ظاهرها إمكان رؤية الله فقد تأولوها كما أشار الشهرستاني، على نحو تأويلهم الآية السابقة الذكر (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة). فقد قالوا في تأويل هذه الآية: إن «النظر» هنا بمعنى الانتظار والترقب ورجاء العفو والرحمة. ذلك ما سلكه الزمخشري في تفسير الآية، جارياً في ذلك مجرى التعبير الشعبي. إذ قال مستشهداً على صحة تفسيره: «وسمعت امرأة مستجدية بمكة وقت الظهر

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 49.

حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقائلهم (جمع مقيل) تقول: عيني نويظرة إلى الله وإليكم. والمعنى أنهم ـ أي أهل القيامة ـ لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه»[1]. وروى الأشعري إجماع المعتزلة على القول بأن الله «لا يُرى بالأبصار». وقال إنهم اختلفوا: هل يُرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل (العلّاف) وأكثر المعتزلة: نرى الله بقلوبنا، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا[2]. وقد وجد المعتزلة في نصوص القرآن ما يدعم مستندهم العقلي في نفي الرؤية. ومن هذه النصوص منطوق الآية: «لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار» (سورة الأنعام، الآية 103).

وهناك معتزليان ينتسبان إلى مدرسة النظّام، هما: أحمد بن خابط، والفضل الحدثي، عالجا هذه المسألة على طريقة الأفلاطونية الجديدة. فقد نفيا رؤية الله كغيرهم من المعتزلة، ولكنهما فسرا الأحاديث الواردة عن النبي والقائلة بالرؤية مثل قوله: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته» ـ فسرا ذلك بأنها رؤية «العقل الأول»، الذي هو أول مبدع، وهو «العقل الفعّال»[*] الذي منه تفيض الصور على الموجودات، وإياه عنى النبي بقوله: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر. فقال (الله): وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز وبك أذل، وبك أعطي وبك أمنع». ويرى خابط والفضل هذان أن هذا «العقل» هو الذي يظهر يوم القيامة، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر. فأما واهب العقل ـ أي الله ـ فلا يُرى البتة[3]. وهذه أول دراسة لقضية إسلامية ترتبط مباشرة بحديث نبوي في ضوء ميتافيزيقا

---

(1) الزمخشري، الكشاف، جـ 2، ص 440.

(2) الأشعري، المقالات، جـ 1، ص 157.

(*) العقل الفعال (واهب الصور) ليس العقل الأول بل هو الأخير في سلسلة الفيض الأفلوطينية. وأعتقد أن هذا الخطأ قد ورد سهواً. (الناشر).

(3) الشهرستاني، الملل. . ، جـ 1، ص 63.

الأفلاطونية الجديدة القائمة على نظرية العقول العشرة ونظرية الفيض: **فيض الوجود على عالمنا الطبيعي من «العقل الفعال». ولا مجال هنا لإنكار التأثر** المباشر بالمدرسة الاسكندرانية وتطبيق نظريتها تلك في تفسير الرؤية الواردة في الحديث النبوي.

ويبدو أن هذين المعتزليين يفتقران إلى الأصالة المعتزلية، إذ نقلا بعض الأفكار الفلسفية والمسيحية نقلاً آلياً إلى التفكير المعتزلي في بعض المسائل الإسلامية. فمن ذلك، مثلاً، **تأويلهما للآيات القرآنية الظاهرة في التجسيد**، مثل آية: **«وجاء ربك والملك صفّا» (سورة الفجر ـ الآية 22). فقالا في تأويلها**: إن المسيح تدرع بالجسد الجسماني، وهو ـ أي المسيح ـ الكلمة القديمة المتجسدة، كما قالت المسيحية. وقالا: إن ذلك هو المقصود في قول النبي: **إن الله خلق آدم على صورة الرحمان»، وفي قوله: «يضع** الجبار قدمه في النار»[1].

ويقف الأشعرية موقفاً آخر في مسألة رؤية الله. فهم يقررون رؤية الله على سبيل الضرورة، لا على سبيل الإمكان وحسب. وقد سلك أبو الحسن الأشعري زعيم المذهب، في الاستدلال على هذا الرأي مسلكاً عقلياً يعتمد القياس المنطقي الأرسطي، فقال: إن كل موجود يصح أن يُرى، فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، والله موجود، فيصح أن يُرى. ثم استشهد بالنص القرآني السابق الذكر (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة) الذي رفض المعتزلة الأخذ بظاهره وأولوه[2] على نحو ما نقلناه عن الزمخشري. وعلينا أخيراً أن نتذكر أن مسألة الرؤية هذه قد أثارها جهم بن صفوان قبل المعتزلة والأشعرية معاً.

---

(1) المصدر السابق، ص 61.
(2) المصدر نفسه، ص 91 ـ 92.

د ـ المسألة الذرية

1 ـ كيف دخلت المسألة في الفكر العربي ـ الإسلامي

نعني بهذه المسألة هنا ما يدعى بـ «المذهب الذري» أو مذهب «الجزء الذي لا يتجزأ» أو «الجوهر الفرد». وقد عرف هذا المذهب في الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية القديمتين، وارتبط باسم ديموقريطس من الفلاسفة اليونان بالأخص. فالمسألة ـ إذن ـ تبدو غريبة عن هذا المناخ الفكري الإسلامي الذي نعايشه هنا مع المعتزلة والأشاعرة. هي تبدو غريبة هنا من جهتين: **أولاً**، كونها نظرية نشأت بالأصل لتفسير العالم الطبيعي، وظلت كذلك في نطاق المحاولات الفلسفية أول الأمر، ثم في نطاق المحاولات العلمية المتخصصة لمعرفة القوانين الطبيعية لهذا العالم. لكن، في مناخ الفكر العربي ـ الإسلامي مع المعتزلة والأشاعرة إنما نعالج العالم الميتافيزيقي المحض. وثانياً، كوننا الآن مع المعتزلة، ومع الأشاعرة أيضاً، نعالج مسألة صفات الله.. فهل من علاقة بين المذهب الذري ومسألة الصفات هذه؟ وكيف دخلت «المسألة الذرية» هنا؟. كلا السؤالين وارد. لكن الظاهرة الفكرية التي ميزت عصر المعتزلة هي المرجع في الوصول إلى الإجابة عنهما.. فقد رأينا منذ نشأة المعتزلة عن أسلافهم القدريين والجهميين بحث القضايا الإسلامية في صعيدها الواقعي، الاجتماعي والسياسي، أنَّ البحث في هذه القضايا ذاتها أخذ ينتقل شيئاً فشيئاً من ذلك الصعيد المباشر إلى صعيد البحث الفكري والنظري شبه المستقل، وأخذ يعزز هذا الاتجاه كون الثقافة العربية بمجموعها كانت في عصر المعتزلة تنصهر في حركة ذات وتائر متسارعة من التطور الكمي والكيفي معاً، فهي تتزايد تركيباً وتعقيداً وتجريداً، بفضل تفاعلها الديناميكي مع الثقافات التي أمكن الاتصال بها في الحدود التي سمح بها ذلك العصر. ولكن هذا كله لم يكن بمقدوره أن يفصل مفكري المعتزلة ولا مفكري الأشاعرة عن أصول

القضايا الإسلامية التي تسلموها من أسلافهم من جهة، ولا عن الإطار الميتافيزيقي الذي برزت تلك القضايا في داخله حتى وهي ما تزال في نواتها الواقعية مع دوامة الصراع السياسي والاجتماعي، من جهة ثانية.

من هنا نرى أن كل ما كان يحدث من جديد في التفكير العربي ـ الإسلامي وينصب في المجرى العام للثقافة العربية، كان يتعرض عند أولئك المفكرين لعملية «صهر» و«تحويل» تجعله قادراً على التكيف مع مناخ الميتافيزيقا الإسلامية بخصائصها المتميزة ذاتها، وقادراً في الوقت نفسه على أن يكون وسيلة طيعة من وسائل البرهان النظري على هذا الاتجاه أو ذاك من اتجاهاتها، بل اتفق كثيراً أن استخدم بعض الأفكار الفلسفية القديمة، اليونانية وغير اليونانية، للبرهنة على اتجاهين متعارضين من اتجاهات الميتافيزيقا الإسلامية، كاتجاهي المعتزلة والأشاعرة.

2 ـ علاقة المسألة الذرية بمسألة الصفات

من هذا الباب دخلت المسألة الذرية في موضوعنا الذي نعالجه هنا مع المعتزلة، ثم مع الأشاعرة كذلك. فنحن ـ في الواقع ـ لم نخرج بعد من نطاق الالتزامات التي التزمها المعتزلة وفاقاً لمذهبهم الخاص بشأن الصفات الإلَهية.

ولايضاح ذلك علينا أن نرجع إلى ثلاث من صفات الله، وهي صفات: القديم، والعالم، والقادر. وعلينا أيضاً أن نفكر بالصفة المضادة لصفة «القديم»، وهي «الحادث». فالمفكرون الإسلاميون جميعاً، لا المعتزلة وحدهم، يحصرون صفة «القديم» في الله وحده، بل العقائد الدينية غير الوثنية كلها تأخذ بهذا الحصر. أما العالم الطبيعي فهو حادث غير أزلي، لأنه مخلوق. هذا أولاً، ثم هناك ـ ثانياً ـ صفتا: العلم والقدرة. والمفهوم المعتزلي لهاتين الصفتين، كما لسائر الصفات، هو كونهما عين الذات الإلَهية. وبما أن ذات الله غير متناهية ومحيطة بالكائنات كلها على نحو الشمول العام، فعلمه وقدرته كذلك غير متناهيين وشاملان لكل موجود. وهذا يقتضي أن تكون الموجودات متناهية، لأن كونها غير متناهية يعني أولاً

كونها قديمة، ولا قديم غير الله خالقها. ويعني ثانياً عدم شمول العلم والقدرة الإلّهيين لها، لأن غير المتناهي لا يمكن أن يكون محيطاً بغير المتناهي ولا شاملاً له.

هذه مقدمات أساسية، أو مراكز انطلاق أساسية، عند مفكري المعتزلة، ثم الأشاعرة. وهي قائمة ـ بالأصل ـ على قواعد من العقيدة الإسلامية ذاتها. ولكن، إذا كان المسلمون الأولون، وأصحاب المذهب السلفي بالخصوص، قد أخذوا بهذه القواعد كأمور يجب اعتقادها استجابة للنصوص الدينية وكفى، دون حاجة إلى البراهين العقلية والنظرية، بل بمقاومة لهذه البراهين، فإن مفكري عصر التطور الثقافي العاصف منذ القرن التاسع الميلادي أصبحوا أمام ضرورة تدعوهم أن لا يكتفوا بالمنطلقات الإيمانية دون أن يضعوا لها الأسس النظرية، وأن يأخذوا مادة هذه الأسس من مجموعة المعارف الفلسفية التي كانت تتكدس لديهم من مختلف المصادر المتوافرة لعصرهم ومجتمعهم حينذاك.

على هذا الوضع الفكري السائد يومئذٍ نهضت المذاهب العقلية الجديدة، وفي طليعتها المذهب المعتزلي، باحثة في كل جديد من الفكر الفلسفي، عن المادة الصالحة للانصهار في عملية «تحويلية» يبنون منها الأسس النظرية لكل منطلق من منطلقات المذهب والعقيدة.

كان أبو الهذيل العلّاف أول المفكرين الإسلاميين، لا المعتزليين وحسب، الذين وجدوا في النظرية الذرية، أو نظرية الجوهر الفرد، الوافدة إليهم من الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية القديمتين، ما يصلح أساساً نظرياً لدعم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم، وبشمولية علم الله وقدرته غير المتناهيين للموجودات الجزئية المتناهية كلها، ولتفسير العلاقة بين الله والعالم. فما هي النظرية الذرية هذه؟

3 ـ المصدر اليوناني للنظرية الذرية

ترجع النظرية في مصدرها اليوناني إلى مؤسسها الأول ليوسبس وإلى

مطورها بعده ديموقريطس[1]. وقد جاء دور ديموقريطس لتطوير النظرية بعد أن كانت أفكار الفلاسفة الأيليين، وزينون منهم بالأخص، هي السائدة. وهذه الأفكار كانت تنفي وجود الحركة، وتنفي إمكانية التفكير في الحركة، بناء على ما كان يراه زينون من تناقض الوجود ومن كون المعرفة الحسية والمعرفة العقلية متناقضتين. فكان على ليوسبس وديموقريطس وأناكساغوراس أن يعارضوا تعاليم الإيليين ونظرياتهم بتعاليم ونظريات تثبت وجود الحركة في العالم الطبيعي، وتنفي التناقض بين المعرفة الحسية والعقلية. من هنا ظهر المذهب الذري. فقد افترض هؤلاء الثلاثة وجود جزيئات مادية غير متناهية عددياً، لكنهم افترضوا أيضاً وجود الفراغ الذي تجري فيه حركة الجزيئات هذه جرياً أزلياً أبدياً.

يضع ديموقريطس، في أحد المقتطفات من كتبه، النظرية على أساس من مقولات ثلاث: مبادئ الكون، والذرات، والفراغ. أما «الذرات» فهي الاسم الذي كان ديموقريطس وأستاذه ليوسبس يطلقانه على الجزيئات. ذلك لأن كلمة «الذرة» في اليونانية تعني الجزء غير القابل للتجزئة. وقد كان يرى ديموقريطس وأستاذه أن الجزيئات غير المتناهية عددياً غير قابلة للتجزئة. ولذلك سميت نظريتهما باسم نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ»، أو «الجوهر الفرد». وبالإضافة إلى هاتين الصفتين للذرات عند ليوسبس وديموقريطس، أي صفتي: عدم التناهي في العدد، وعدم قبول التجزئة، تتصف هذه الذرات كذلك بالكثافة المطلقة، أي عدم وجود الفراغ في داخلها. فهذه

---

(1) يرجح مؤرخو الفلسفة اليونانية أن ليوسبس Leocippus معاصر أنباذوقليس Empedocles وأناكساغوراس Anexagoras في القرن الخامس ق.م. وأما ديموقريطس Democritus فقد ولد في بلدة أبديرا Abdera بمنطقة تراقيا شمالي اليونان، في أواخر القرن الخامس ق.م، وعاش طويلاً، وقيل إن عمره زاد عن مئة سنة. وقد زار مصر وبابل وفارس حتى وصل الهند، واستفاد كثيراً من رحلاته هذه إلى بلاد الشرق، ولم تصلنا مؤلفاته كما وضعها، بل وصلت مقتطفات غير كثيرة منها، وأكثر ما نجدها عند أرسطو مستشهداً بها. وتدل الاستشهادات والمعطيات التاريخية عنه أن أكبر مؤلفاته كتاب «بناء الكون الأعظم» معالجاً فيه نظرته إلى تركيب العالم.

ثلاث صفات أساسية للذرات. ونجد عند ديموقريطس أيضاً أن للذرات ملامح خارجية متعددة إلى حد أنه يتعذر إحصاؤها أو يتعذر على العقل شمولها. أما علاقاتها بعضها مع بعض فهي تقوم أولاً على وجود اختلاف بينها من حيث: الشكل والحجم، والوضع، والترتيب. وتقوم ثانياً على التلاقي والتشابك حيناً، وعلى التنافر والتباعد حيناً آخر. أما الاختلاف بينها من حيث الشكل فيتجلى في كون بعضها يتخذ شكلاً كروياً، وآخر شكلاً مستديراً، وآخر شكلاً هرمياً إلخ.. وأما من حيث الحجم، فإنها متعددة الأحجام من صغير إلى أصغر فأصغر حتى ينتهي إلى حدود امتناعه على الرؤية.. وتختلف من حيث الوضع مثلما يختلف وضع الرقمين: 6 و2. فإنك إذا عكست وضع الرقم 6، أي إذا حولت اتجاه الزاوية التي يشكلها الرقم 6 من الشمال إلى اليمين، تحول في وضعه الجديد إلى الرقم 2(*)، والعكس بالعكس: أو يمكن تصور اختلاف الوضع بين الذرات على الصورة التالية لحرف ع، إذا عكسنا اتجاه حرف العين من اليمين إلى الشمال.. وأما من حيث الترتيب، فتختلف الذرات مثلما يختلف ترتيب حرف «ب» في هاتين الكلمتين: أب، وباء. وأما علاقة التشابك حيناً والتباعد حيناً بين الذرات، فهي عند ديموقريطس تلك العلاقة التي تفسر تكون الأجسام في عالمنا الطبيعي (المادي) يقول ديموقريطس في هذا الصدد:

«إن الذرات في الأساس جسيمات صغيرة ليست لها نوعية معينة. أما الفراغ فهو المكان الذي تتحرك فيه، مدى الأزل والأبد، من أعلى إلى أسفل. وهي في حركتها إما أن تتشابك بشكل ما، أو تتصادم بحيث يدفع بعضها بعضاً، فتتفارق ثم تتلاقى من جديد في التركيبات، وبذلك تنتج الأجسام المعقدة الأخرى كما تنتج أجسامنا وما لها من حالات ومن إحساسات»[1]. ونستفيد من أقوال أخرى لديموقريطس أن الذرات في مجرى

(*) من الواضح أن المؤلف قد وضع هذا المثال من الأرقام الهندية حيث يمكن قلب رقم ٦ إلى رقم ٢. وهذا لا يصح في الأرقام العربية: 6 ـ 2، وكل أمثلته الأخرى كذلك. (الناشر).

(1) من كتاب «ديموقريطس في مقتطفاته وشهادات الماضي»، موسكو 1935، الطبعة الروسية، المقتطف رقم 69.

حركتها تتلاقى فتركب جسماً معيناً وتبقى في هذه الحالة مدة معينة ثم تتجزأ من جديد، وبقاء هذا التركيب أو ذاك تابع لوجود الجسم الذي تركب من الذرات المتلاقية، أو لوجود الجزء المؤلف من جزئيات. ونجد في أحد أقواله توضيحاً آخر للمسألة، إذ يقول:

«تتحرك الذرات بسرعة في المكان الفارغ اللامتناهي حيث لا يوجد فوق ولا تحت، ولا وسط، ولا نهاية، ولا طرف. وهي تتحرك في هذا المكان الفارغ بشكل يتماسك به بعضها ببعض بتأثير التصادم بينها، فينشأ من ذلك كل ما هو موجود وكل ما يحس به»[1].

4 ـ التفسير الذري للعالم المادي

يستخلص من هذا العرض لنظرية «المذهب الذري» عند ديموقريطس أن ظاهرات عالمنا الطبيعي تفسر بالتركيب الذري، بمعنى أن المادة الكائنة في هذا العالم إذا حللت إلى أصولها رجعت في النهاية إلى ذرات غير متناهية عددياً تتحرك في إطار الفراغ غير المتناهي بحركة سرمدية (أزلية أبدية). ونستنتج من ذلك كله أن **الحركة** هي الوضع الطبيعي للمادة، على عكس ما كان يقوله الأيليون وزينون الإيلي بالأخص. ونجد في التفسيرات القديمة والحديثة لمذهب ديموقريطس أن الذرات نفسها هي «**الكيان**» أو الوجود، وأن الفراغ هو «**اللاكيان**» أو «اللاوجود». ولكن ذلك لا يعني ـ عند ديموقريطس ـ أن الفراغ أقل حقيقية وواقعية من الذرات، وإنما يعني أن وحدة الذرات والفراغ من قبيل وحدة الأضداد.

لقد كان الفلاسفة الأيليون يفكرون في مسألة **الحركة** هكذا: لا حركة من غير فراغ. وبما أن الفراغ غير موجود، فلا وجود للحركة. غير أن ديموقريطس وضع المسألة بطريقة أخرى: لقد سلم بأنه لا حركة من دون الفراغ. ولكنه انطلق من افتراضه الأساسي القائل بوجود الحركة. إذن ما

---

(1) المصدر السابق، المقتطف، رقم 93.

دامت الحركة موجودة بالفعل، فإن الفراغ إذن موجود حتماً[1].

كان ديموقريطس يضع في نظريته الذرية فكرة عدم تغير الوجود. وهذه الفكرة مأخوذة من الفلاسفة الإيليين، وهي تتنافى مع فكرة هيراقليط عن توالد الكائنات وزوالها بطريقة الصيرورة. وديموقريطس يرى أن تعدد الكائنات لا يتناقض مع وحدة الوجود، وأنه لا تعددية من غير وحدة.

وحين شرح أرسطو في ميتافيزيقاه نظرية الذرات عند ليوسبس وديموقريطس قال إنهما يعترفان بالملاء والخلاء اللذين يتألف منهما الوجود واللاوجود كعنصرين مكوِّنين. وقال أرسطو إنه ينتج من ذلك أن ليوسبس وديموقريطس يؤكدان أن الوجود ليس أكثر وجوداً من اللاوجود، لأن الجسم ليس أكثر حقيقية من الفراغ. وهذه هي الأسباب المادية الصرف للموجودات. ثم يقول أرسطو: كما أن الفلاسفة الذين لا يعترفون إلا بماهية واحدة مكونة للأشياء لا ينظرون إلى الظاهرات الأخرى إلا على أساس أنها تغيرات مختلفة لهذه الماهية الواحدة. هكذا يعترف ليوسبس وديموقريطس، حين يأخذان الامتلاء والخلاء كمبدأين لهذه التغيرات، بأن بعض تغيرات الذرات هي الأسباب الوحيدة للظاهرات الأخرى كلها، غير أنهما يقتصران على ثلاثة فوارق بين الذرات المختلفة، هي: الشكل، والوضع، والترتيب.

5 ـ المادة والحركة

واستكمالاً لمختلف جوانب النظرية الذرية هذه، نشير إلى توكيد

---

(1) لقد أثبت العلم في العصور المتأخرة صحة افتراض ديموقريطس هذا. فإن تجربة توريشلّي عام 1643 برهنت على وجود الفراغ فعلاً، ومنذ ذلك الحين قضي نهائياً على ميكانيك أرسطو الذي كان يعلن أن الطبيعة تنفر من الفراغ. كما أن العلم الحديث جاء بالموضوعة القائلة بأن لا شيء يأتي من العدم، وأن لا موجود يمكن إلغاء وجوده، وأن لا تغير يحدث للمادة إلا باتصال الجزيئات أو انفصالها. وذلك هو الذي كان في تصور ديموقريطس حين كان يضع نظريته الذرية، وهو أيضاً ما يكمن فيه مبدأ الاستنتاج الفيزيائي الحديث القائل بعدم فناء المادة وبقاء الطاقة.

ديموقريطس أن الحركة لا تنفصل عن المادة، وأن حركة الذرات لا بداية لها، وذلك يعني تفسير الطبيعة بالطبيعة ذاتها. إن ديموقريطس، بنظريته وتوكيداته هذه، كان الأول في تاريخ العلم اليوناني الذي وضع مشكلة الزمان والمكان. فالمكان هو الفراغ الكبير الذي تتجول فيه الذرات منذ الأزل.. أما الزمان فيدخل في مفهوم الحركة. وهو ـ أي ديموقريطس ـ يرى أن الفراغ موجود أيضاً داخل الأجسام ليتيح لها مجال التقلص والتمدد، وأن المكان متقطع، ولكنه ينفي إمكانية تجزيئه إلى أجزاء غير متناهية من الناحية المادية والعملية، لا من الناحية الهندسية أو العمليات الرياضية التي يمكن إعادتها باستمرار بأشكال لامتناهية من الافتراضات. وبهذه النظرة إلى اللامتناهي الرياضي تلتقي رياضيات ديموقريطس مع نظريته الذرية.

إن النظريات المتقدمة لديموقريطس أثارت عليه حقد الأريستقراطية اليونانية التي كانت مثالية أفلاطون تعبيراً عنها، لأن أفلاطون متحدر من أرفع النبلاء[1]. وقد حاول المثاليون، منذ أفلاطون، تشويه نظرية ديموقريطس والتقليل من أهميتها في تاريخ الفلسفة. على أن أفكار ديموقريطس الكونية المبنية على نظريته الذرية في تركيب المادة، والحافلة بالدياليكتيك العفوي، تبدو أهميتها أيضاً في تفسيرها مسألة «الكون والفساد». فهي ترى أن حركة الذرات في الفراغ الهائل هي التي تفسر نشوء العالم وتلاشيها، أي العوالم التي يتألف منها الكون، وهي كثيرة لا تحصى. فإن هذه الذرات ـ بعددها غير المتناهي ـ تتحرك أزلياً عبر الفضاء غير المتناهي، وتتجمع بشكل دوامة في أماكن مختلفة من هذا الفضاء، فتنشأ ـ بفضل تحركها وتجمعها ـ تلك العوالم الكونيّة. ويفسر تجمعها على

(1) ذكر بعض مؤلفي العهود القديمة أن أفلاطون كان ينوي إحراق مؤلفات ديموقريطس كلها بقدر ما يستطيع أن يجمع منها. لكنه لم يفعل، لأنه وجد أفكار ديموقريطس قد انتشرت إلى حد أن إحراق كتبه لا يجدي شيئاً (عن لانغ، تاريخ المادية، طبع مكتبة شليشر، باريس 1910، جـ 1، ص 441).

شكل دوامة بكون مجموعاتها تتصادم جانبياً، فتتشكل عندئذٍ القشرة الخارجية التي تفصل العالم الناشئ من التصادم عن الأجزاء الأخرى للكون[1].

6 ـ نظرية أبيقور في الذرات

كان أبيقور (341 ـ 270ق.م.) يعتقد مع ديموقريطس أنه لا يوجد إلا الذرات والفراغ. أما سائر الأشياء وظاهرات الطبيعة جميعاً، فليست سوى التركيبات المختلفة للذرات، وأن نشوء هذا الموضوع أو ذاك وزواله ليس شيئاً سوى نتاج عملية التجمع أو التفرق للذرات، وأنه لا ينشأ شيء من لا شيء، كما لا يتحول شيء إلى لاشيء.

يقول أبيقور بهذا الصدد إنه «لا ينجم شيء عن شيء غير موجود. ولو صح ذلك لكان كل شيء ينجم عن كل شيء من غير حاجة إلى البذور، وبالعكس: أي لو كان ما يزول يفنى، أي يتحول إلى غير موجود لكان كل شيء قد فني منذ زمن طويل، ولبقي الكون دائماً كما هو دون تغير، لأنه لا يوجد شيء يتحول إليه الكون، ولا يوجد شيء سوى الكون ليدخله هذا الكون ويجري فيه التغييرات».

ولكن أبيقور بالرغم من أنه أخذ كثيراً من موضوعات ديموقريطس، ولا سيما موضوعته القائلة بالضرورة السببية للأشياء والظاهرات جميعاً، قد وضع كثيراً من القضايا الجديدة، محاولاً التغلب على المحدودية التاريخية لذرية ديموقريطس. فإن ديموقريطس لم يحل مسألة وزن الذرات، وحصر حركة الذرات في حدود الخط المستقيم. وذلك مما أضفى على ذريته طابعاً قدرياً إلى حد. من هنا أخذ أبيقور يؤكد أن الذرات تتميز بوزنها. وبهذه المناسبة ينبغي أن نذكر أنه حين اكتشف وزن الذرات في القرن الماضي

---

(1) اعتمدنا في هذه الشروح للمذهب الذري كتاب جورج كونيو، المادية الاغريقية ـ الرومانية ـ السلسلة الاشتراكية (باريس 1964، ص 57 وما بعدها ـ ومحاضرات ادوار بتالوف الفلسفية ـ معهد العلوم الاجتماعية، موسكو).

علق أنغلز على هذا الاكتشاف قائلاً إن وزن الذرات كان معروفاً عند أبيقور وإن كان ذلك على شكل خاص به.

كانت الضرورة الميكانيكية هي مصدر حركة الذرات في الفراغ عند ديموقريطس. فلما دخل عنصر ثقل الذرات (وزنها) بفضل نظرة أبيقور، أوجد ذلك نظرة جديدة في مسألة الذرة، وأخذ أبيقور يتجه نحو هذا العنصر الجديد، أي ثقل الذرات، باحثاً فيه عن مصدر حركة الذرات في الفراغ، ناظراً إليه كصفة داخلية لهذه الذرات. وهنا تكمن أولى نتائج موضوعة أبيقور هذه. ثم أن لها نتيجة ثانية، هي توكيد أبيقور أن عدد الذرات هو الأمر الوحيد غير المتناهي. أما عدد أشكالها فيتناهى لأن شكلها يتوقف على مقدار وزنها، والوزن يبقى في حدود معينة، فأشكالها إذن محدودة. ولكن الأهم من ذلك كون اهتداء أبيقور لعنصر الوزن قد أتاح له أن يضع موضع البحث مسألتين متلازمتين: مسألة مصدر حركة الذرات، ومسألة مجرى هذه الحركة، وفي سير بحثه بهذا الاتجاه توصل إلى استنتاج أنه ما دامت الذرات تتميز بوزنها فلم يبق مجال للإلتزام بما كان يقوله ديموقريطس من كون حركتها تسير في خط مستقيم، بل لا بد من القول بأن هذه الحركة العفوية المشروطة داخلياً بوزن الذرة، ليست شيئاً سوى الانحراف عن الخط المستقيم، وأن الزاوية بين الخط المستقيم وخط الانحراف يحددها وزن الذرة.

كان أبيقور يفترض افتراضاً ساذجاً حين اعتقد أن وجود هذا الانحراف يتيح لنا إمكانية تفسير حرية الإنسان. ولذلك حاول أن يتغلب على قدرية ديموقريطس الذي كان ينكر كلياً إمكانية الانحراف عن الخط المستقيم. ولكن بالرغم من سذاجة هذا الافتراض يمكن القول إن فكرة أبيقور بانحراف الذرات عن الخط المستقيم قد أسهمت إسهاماً ملحوظاً في تطور المادية اليونانية القديمة، لأننا نجد في ذلك محاولة من أبيقور للبحث عن المصدر الداخلي لحركة المادة. وقد اعتبرت هذه المحاولة طعناً لفكرة المحرك الإلَهي أو المصدر الإلَهي لحركة الأشياء كلها[1].

(1) محاضرات بتالوف في تاريخ الفلسفة.

وخلاصة الأمر أن مذهب أبيقور يقوم على القول بمادية العالم، وإنكار الأرواح المجردة، وأن كل شيء في هذا العالم متكون من ذرات أزلية لا تفنى، وأن لا شيء يأتي من العدم، أو ينتهي إلى العدم.

7 ـ النظرية الذرية عند الهنود

عرضنا، في ما تقدم، تفاصيل من المذهب الذري في مصدره اليوناني عند ليوسبس وديموقريطس وأبيقور. وقد وضّح هذا العرض أن النظرية الذرية في مصدرها هذا تتجه اتجاهاً مادياً في نظرتها إلى نشأة العالم وحركته وتطوره ومصيره.

أما في المصادر الهندية فقد وردت الأفكار الذرية بصورة أخرى. ونحن نجد هذه الأفكار إلى حد ما عند مختلف المدارس الهندية الفلسفية. غير أن المذهب الذري بوضعه شبه الكامل نجده يتطور على يد إحدى هذه المدارس في صورة متميزة. نعني بها مدرسة Nyaya - Vaisesika. وفي رأي Deliprasad Chattopadhyaya وغيره من مؤرخي الفلسفة الهندية أمثال «راداكريشنا» أحد أبرز الفلاسفة الهنود ومؤلف «تاريخ الفلسفة الهندية» أن مدرسة «نيايا فايشيشيكا» هذه تتميز بمميزات خاصة تختلف بها عن سائر المدارس الهندية، ومن مميزاتها هذه كونها عنيت عناية بارزة بالمسألة الذرية. واسم هذه المدرسة يجمع اسمي مدرستين اندمجتا في القرن الثالث قبل الميلاد وأصبحتا مدرسة واحدة، كانت إحداهما مدرسة نيايا (Nyaya) والأخرى مدرسة فايشيشيكا (Vaisesika). وقد جاء التعبير عن مذهبيهما في كتابين، هما: «نيايا سوطرا»، و«فايشيشيكا سوطرا»[1].

كان الاهتمام بالمسألة الذرية عند هذه المدرسة المندمجة ظاهرة جديدة في الفلسفة الهندية، ثم أخذ يتنقل من مدرسة إلى أخرى. ويرى بعض المؤرخين أن هذه الظاهرة بدأت لدى مدرسة «نيايا ـ فايشيشيكا» في القرن

(1) كلمة «سوطرا» تعني بالأصل ـ في الهندية ـ الخيط. ولكنها استعملت هنا للدلالة على أن الكتابين يشتملان على العقيدة الأساسية.

الثاني قبل الميلاد، أي في المرحلة التي تبلور فيها المذهب الذري في الفلسفة اليونانية. ومن هنا رأى كثير من دارسي الفلسفة الهندية، ومنهم الباحث الإنكليزي «كيث» في كتابه «المنطق الهندي والمذهب الذري» (دار النشر في جامعة أوكسفورد سنة 1921)، أن الهنود استعاروا النظرية الذرية من الفلسفة اليونانية. ولكن مؤرخ الفلسفة الهندية «تشاتو بدهيايا» السابق الذكر، يحاول هدم هذه الفرضية. فقد جاء في كتابه بهذا الشأن قوله إننا «إذا صرفنا النظر عن القول بإمكانية التطور المستقل والمتوازي للأفكار الفلسفية في بلدان متعددة ذات ظروف اجتماعية متشابهة، وهي الإمكانية التي تهملها هذه الفرضية (يقصد فرضية اقتباس النظرية الذرية الهندية من الفلسفة اليونانية) إهمالاً مطلقاً، كما هو واضح، فأنه يبقى أمر آخر، هو أنه لكي تكون للفكرة الغريبة (المستعارة) جذورها في تربة جديدة، لا بد من أن تكون هذه التربة مهيأة سلفاً لقبول الفكرة. إذن، حتى إذا اعترفنا بأن التأثير اليوناني ساعد على صيرورة أفكار «نيايا فايشيشيكا»، فإنه من الضروري دراسة الظروف الاجتماعية في الهند (إن هذه الظروف بصفاتها العامة ربما كانت متشابهة مع الظروف الاجتماعية في اليونان)، أي تلك الظروف التي من شأنها هي وحدها أن تؤدي إلى قبول هذه الأفكار وتطويرها. ثم إن هناك أمراً آخر: هو أن أنصار فرضية الاستعارة المطلقة الشاملة يتجاهلون كون «نيايا سوطرا» و«فايشيشيكا سوطرا» ـ بالرغم من أنها تذكرنا في بعض جوانبها بديموقريطس وأفلاطون وأرسطو ـ تحتوي على أكثر جداً مما عندهم. وإضافة إلى ذلك: لم يكن هؤلاء الفلاسفة اليونانيون القدامى الثلاثة يمثلون ـ في آخر المطاف ـ الفلسفة ذاتها التي تظهر في «نيايا فايشيشيكا»، ولا نظرياتها الذرية ذاتها، ولا موضوعاتها الشاملة ذاتها، ولا أحكامها ولا استنتاجاتها ولا مقولاتها الفلسفية ذاتها، فليست هذه كلها كما هي في الفلسفة اليونانية. أي ليست هي كذلك كما تظهر هنا (في «نيايا فايشيشيكا») بوصفها أجزاء مكونة للفلسفة (الهندية) الجديدة»[1].

---

(1) تشاتو بدهيايا، تاريخ الفلسفة الهندية، دار التقدم، موسكو 1966، الطبعة الروسية، ص 222 ـ 223.

8 ـ الموضوعات الأساسية لنظريات الهند القديمة

وعلى هذا، لا بد من أن ننظر إلى الفلسفة الذرية في مصادرها الهندية نظرة خاصة تتميز عن نظرتنا إليها في مصادرها اليونانية. إذن، ينبغي أن نحاول الاجابة عن هذين السؤالين: ما الموضوعات الأساسية لنظريات «نيايا فايشيشيكا» الذرية؟ وما مفهوم الماهية في فلسفة هذه المدرسة؟

كانوا في الهند يذكرون تسعة أنواع للماهية، ولكن الماهيات الأربع الأولى منها هي التي تشغل مكاناً خاصاً في فلسفتهم، وهي: التراب، والماء، والنار، والهواء، وإنما تدرك هذه الماهيات الأربع على أساس شكلين لها: الشكل الأبدي، والشكل غير الأبدي. ويفسر «تشاتو بدهيايا» هذا التقسيم قائلاً:

«يقصدون بالشكل الأبدي لهذه الماهيات ذراتها. أما غير الأبدي فيقصد به تركيبات هذه الذرات. فالذرات ـ وفقاً لنظرية «نيايا فايشيشيكا» ـ ليست واحدة من حيث نوعيتها، بل تختلف ذرات التراب اختلافاً نوعياً عن ذرات الماء وغيرها من ذرات الماهيات الأخرى، وهكذا شأن ذرات الماء والنار والهواء»[1].

هنا يمكن أن نرى الفرق بين نظرية ديموقريطس الذرية ونظرية نيايا فايشيشيكا الذرية. غير أننا نجد تياراً فكرياً آخر في الهند يعرف باسم «الجيه نيه» كان يهتم بمذهب الذرة، وإن كان أقل اهتماماً به من مدرسة «نيايا فايشيشيكا»، ولكنه كان تياراً متبلوراً قبل هذه المدرسة بعدة قرون، وهو يتميز عنها بأنه كان يعترف بالوحدة النوعية للذرات. لذلك يظهر هنا أن الخلافات في المسألة الذرية لا تنحصر في ما كان بين المدرسة الهندية تلك وبين النظرية الذرية اليونانية، بل هي قائمة كذلك بين المدارس الذرية الهندية نفسها. ومهما يكن، فإن أنصار مدرسة «نيايا فايشيشيكا» كانوا إذ

---

(1) المصدر السابق، ص 231.

يبحثون عن البراهين المثبتة لاختلاف نوعيات الذرات، يفسرون ذلك بالطريقة التالية:

ـ حتى الجزيئات الصغيرة التي لا نراها إلا خلال تيار من ضوء الشمس يدخل الغرفة من منفذ صغير، ليست هي جزيئات نهائية، بل هي كذلك لها أجزاؤها الأخرى، المكونة لها. ولكن التجزئة هذه يستحيل أن تكون غير متناهية، فلا بد من تحديد نهاية لها.

لقد كانوا، إذن، يرفضون التجزئة غير المتناهية، معللين ذلك بأن الاعتراف بعدم تناهي التجزئة يؤدي إلى إلغاء الحجم للذرة حتى ليصح لنا القول مثلاً بأن الذرة والجبل متساويان ما دام فارق الحجم غير موجود. ويستنتج من القول بانتهاء سلسلة أجزاء الذرات وعدم قابليتها للتجزئة بعد ذلك، إن الذرات غير أزلية، وعلى أساس هذا المنطق لأنصار المدرسة المذكورة تصبح مسألة خلق العالم غير موضوعة إلا بوضع مسألة الزوال، لأن الاعتراف بالزوال يلازمه الاعتراف بالنشوء (الخلق). وفي هذه المسألة، أي مسألة النشوء والزوال، فكروا هكذا:

ـ إذا كانت الذرات غير متناهية، فلا داعي لوضع مسألة بدايتها. أما الأشياء فإنها جميعاً عابرة، ومعنى هذا أن لها بداية ونهاية.

9 ـ بين الذرية الهندية والذرية اليونانية

فإذا قارنا الآن ذرية مدرسة «نيايا فايشيشيكا» بذرية المدرسة اليونانية القديمة، فماذا نجد؟ لننظر هنا في ما كتب «تشاتو بدهيايا» نفسه، فهو قد وضع المسألة هذه بكل صراحة، قائلاً:

«علينا أن نجعل نظرتنا في النظرية الذرية لمدرسة «نيايا فايشيشيكا» مرتبطة بنظرتنا في العلاقة بينها وبين شبيهتها اليونانية القديمة. فإن ديموقريطس، في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة، تقدم بفرضيته الذرية كوسيلة للحل العقلاني لقضايا عصره، ولا سيما القضايا التي سبق أن بحثها ـ من قبل ـ أمثال برمنيدس وهيرقليط». ثم قال تشاتو بدهيايا: «إن برمنيدس يمثل ـ إلى حد

«ا ـ مثاليينا في فلسفة «أوباني شاد»[1]. إذ يعترف بالواقع الوحيد، وهو الوجود الواحد غير المتغير. ومن جهة ثانية: كان هيرقليط ـ إلى حد ما أيضاً ـ مثل البوذيين المبكرين عندنا، يعترف بالواقع الوحيد، وهو التغير أو الصيرورة».

يمكن أن نفهم من هذه العبارة أن «تشاتو بدهيايا» يضع المسألة على الوجه التالي: إن التعليم الذري في اليونان ظهر، أولاً، كمحاولة لحل المسائل التي وضعها برمنيدس ـ من جهة ـ متحدثاً عن الوجود الحقيقي ومنكراً التغير، والتي وضعها هيرقليط ـ من جهة ثانية ـ غير معترف بسوى التغير، وأنه كانت توجد في الهند صورة مشابهة لذلك. إذ كانت كتب «أوباني شاد» تصر على القول بالوجود الواحد غير المتغير، وكان بوذا بالعكس: لا يعترف إلا بالتغير. وقد كان بوذا يصوّر التغير بلهيب الشمعة بدل تصوير هيرقليط له بمياه النهر.

إذا كان هذا ما يعنيه «تشاتو بدهيايا» بالعبارة السابقة، فإننا نستنتج إذن أنه إذا كان الذريون اليونانيون القدماء قد حاولوا إيجاد السبيل للتوفيق بين نظرة برمنيدس ونظرة هيرقليط، فقد حاول الذريون الهنود ايجاد السبيل للتوفيق بين نظرة الـ «أوباني شاد» والنظرة البوذية المبكرة.

ونرجع الآن إلى بقية كلام «تشاتو بدهيايا» لنجده يقول متابعاً كلامه السابق: «ليس من الصعب ملاحظة التشابه الكبير في ذلك الوضع الذي كان أنصار نظرية «نيايا فايشيشيكا» يواجهونه. أي أنه كان موجوداً أمامهم: تعليم «أوباني شاد» الذي يقول بـ «البراهما» الخالد غير المتغير، من جهة. وموجودة من جهة ثانية: العقيدة البوذية القائلة بالتيار المستمر، تيار التغير. وقد وجدوا ـ أي أولئك الأنصار ـ في النظرية الذرية مخرجاً من هذا التناقض. فقالوا بأن نظرية الذرات السرمدية التي لا ينالها التغير جاءت في

(1) «أوباني شاد»، مجموعة من الكتب الهندية القديمة لها شروح، وهي تتضمن معارف فلسفية أثرت في تطور الفكر الهندي كله، وفيها الأفكار القائلة بالوجود الواحد غير المتغير كما هو عند الفلاسفة الإيليين في اليونان القديمة.

محلها من أجل تفسير الوجود. أما الأشكال المختلفة لتركيبها واجتماعها وافتراقها فهي تفسر الصيرورة. ولكن منظومة «نيايا فايشيشيكا» كان يعوزها الكثير من الجوانب الهامة في نظرية ديموقريطس، ولا سيما العنصر الجوهري منها، وهو الذي يختص بحركة الذرات»[1].

وقد تابع «تشاتو بدهيايا» بحث المسألة فعلق على الفكرة الأخيرة المتصلة بمضمون موقف أنصار نظرية «نيايا فايشيشيكا» قائلاً:

«كانت ذرية نيايا» تتطور ـ إلى حد ما ـ باتجاه معاكس. حتى أن «كانادا» (أحد مؤسسي مدرسة «نيايا») كان لا يذكر الله. والأرجح أنه كان ملحداً. أما الفلاسفة اللاحقون من أنصار هذا النهج، فلم يكونوا مؤمنين بالله وحسب، بل وجدوا أنفسهم في الصفوف الأولى من جبهة أولئك الناس الذين تقدموا بالبراهين على وجوده. لماذا واجهت ذريتنا هذا المصير بالذات؟ ربما أمكن متابعة هذا المصير حتى عصر التكنولوجيا التي حاول أنصار مدرسة «نيايا» فهم مسألة الخلق في ضوئها. فهم ـ كما أشرنا سابقاً ـ كانوا يفهمون خلق الشيء بأنه نتاج اجتماع الأجزاء المكونة، وكانوا يضربون مثلاً نموذجياً على ذلك إنتاج الإبريق بطريقة جمع أجزائه، وهو ـ أي هذا الانتاج ـ يسمى بـ «كابالا» (أسلوب إنتاج الفخار المتبع الآن في بلادنا). وبما أنهم كانوا ـ أي أنصار مدرسة «نيايا» ـ يحاولون فهم إنتاج كل شيء في ضوء هذا الأسلوب بالذات، كانوا يفسرون خلق العناصر المكونة من الذرات كذلك بأنه عملية لتركيب الذرات في الأساس. وإذا كانت هذه العملية عملية جمع فلا بد إذن من وجود من يجمع، فمن هو؟ هكذا، بهذه الطريقة، وجد في هذا النهج ـ أي نهج مدرسة «نيايا» ـ مكان لوجود «الله» مدعواً لتعبئة هذه الثغرة في الفرضية الذرية».

---

(1) تشاتو بدهيايا، تاريخ الفلسفة الهندية، ص 233 ـ 234.

10 ـ العلاقة بين الإنتاج المادي والإنتاج الفكري

ليس من شك في أن تقرير المسألة على هذا الوجه الذي يضعه «تشاتو بدهيايا» جدير بالاهتمام. ولكن إذا وضعنا المسألة على صعيدها الاجتماعي بصورة عامة، فمن المفيد أن نتذكر قول ماركس بهذا الصدد:

«تختلف العصور بعضها عن بعض لا بما يُنتَج، بل بكيفية إنتاجه. لذلك ليس من العيب ربط أسلوب إنتاج الأفكار بأسلوب إنتاج الخيرات المادية».

طبعاً، ليس من الصحيح أن نستخلص استخلاصاً ميكانيكياً كيفية إنتاج الأفكار، ومحتوياتها بالأخص، من أسلوب إنتاج الخيرات المادية. وهذا لا يعني إنكار الحكم الذي انتهى إليه «تشاتو بدهيايا» بهذا الشأن، بل ينبغي أن نضيف إليه شيئاً من التأثير الفكري والتقاليد الفكرية، وبالدرجة الأولى: التقاليد الدينية التي كانت ولا تزال قوية الأثر جداً في الثقافة الهندية. وهنا لا بد أن نذكر أيضاً أن النظريات الصوفية لم تكن تتطور في الفراغ، وإنما كان ذلك يخضع لتأثير مجموعة من التقاليد السياسية والفكرية. فإنه حتى أبيقور ـ بالرغم من كونه معروفاً بالإلحاد ـ كان يتحدث عن الآلهة. أما الفلسفة الهندية فكانت تقاليدها الدينية أقوى من ذلك ، وهي ـ بالإضافة إلى التكنولوجيا ـ كانت تساعد العوامل المؤثرة في تغير شكل صيرورة المذهب الذري عند «نيايا فايشيشيكا».

وفي صدد الكشف عن فهم أنصار هذه المدسة لطريقة التدخل الإلَهي في حركة الذرات يقول الفيلسوف الهندي شاستري:

«كانت النظرية الذرية في منهج «نيايا» تحتوي على فرضية كون إرادة الله القادر توقظ في الذرات الآثار الحتمية للأفعال والتصرفات التي تقوم بها الأرواح، أو «جيفات»، الكامنة في الأجسام، كما توقظ فيها أنواع النشاط المختلفة ذات الصفات الملازمة للذرات. وبتأثير هذا النشاط تتصل الذرات بعضها ببعض على شكل ثنائي، أو ثلاثي، أو رباعي إلخ. فيحدث الخلق (سريشتي) بهذه الطريقة. وإذا لم تطلب الـ «جيفات» الخلق على هذا النحو، فإن إرادة الله القادرة تولد في الذرات أنواعاً مختلفة من النشاط

تحدث فيها انشطاراً يقضي على القوى اللاصقة بها التي تجمع الذرتين في الثنائي فتزول التركيبات الذرية ابتداءً من الثنائي».

عرضنا هذه التفاصيل عن النظريات الذرية اليونانية والهندية قصداً إلى رؤية المصدرين الأساسيين للنظريات الذرية، مبسوطين في بحثنا هذا بوضوح علمي تاريخي يتيح لنا عقد مقارنة جادة للنظريات الذرية في تراث الفكر العربي ـ الإسلامي بتلك النظريات الواردة عند قدماء اليونان والهنود، كي نستطيع التوصل بذلك إلى تقدير علمي سليم في الكشف عن الأصول التي يمكن أن يكون «الذريون» العرب قد استناروا بها، أو اقتبسوها، في سبيل تكوين نظرياتهم الخاصة. وقد نزعم أن ما عرضناه من تفاصيل مسهبة، يونانية وهندية، في هذا الموضوع ربما يسد فراغاً في معرفتنا العربية المعاصرة.

بعد هذا العرض التركيبي المسهب للنظريات الذرية في الفلسفات القديمة، نرى من المفيد لاستكمال الإيضاح، أن نقارن ما انتهت إليه النظريات القديمة عموماً، بما انتهت إليه النظريات الحديثة، بشأن الذرة:

إن أول ما يلفت الانتباه، عند الشروع بهذه المقارنة، هو اختلاف النظرة القديمة بطابعها العام الغالب عن النظرة الحديثة، بنقطة معينة ربما يمكن القول بأنها النقطة الحاسمة في الفرق بين النظرتين. وهي النقطة التي يذهب منها القدماء (ديموقريطس بالدرجة الأولى) إلى القول بتناهي قسمة الذرة أي عدم قابليتها للتجزئة في حد معين، ويذهب منها العلم الحديث والمعاصر إلى ما أثبتته التجارب العلمية من انقسامها إلى غير نهاية. ثم هناك اختلاف آخر: فإن النظرة القديمة لم تحل مسألة التماسك بين جزيئات الذرة، وبين الذرات بعضها مع بعض لإحداث التركيبات المتنوعة. وقد ذهبت في تحديد مبدأ هذا التماسك مذاهب مختلفة ولكن يجمع بينها عدم الوصول إلى الحل الجوهري، وبقيت جميعاً في أسر التفكير الساذج من هذه الجهة. على حين أن العلم الحديث قد حل المسألة، بفضل تطور وسائل التجريب العلمي والتكنولوجيا، بما أثبته من أن التماسك بين الذرات عند التقائها إنما يحصل بتأثير انسجامات كيميائية تحدث بينها عند حدوث الالتقاء.

ولكن، بالرغم من الاختلافات الكثيرة والجوهرية بين القديم والحديث في هذا المجال، لا بد من الاعتراف بأن الكيمياء والفيزياء الحديثين ترتكزان ـ في الأساس ـ على نظرية ديموقريطس، وتتطوران انطلاقاً من تصوراته الافتراضية.

وفي القرن التاسع عشر كتب «كورنو» في كتابه «بحث عن تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم والتاريخ» (ص 245) يقول: لم يكن لفكرة من الأفكار التي تسلمناها من العهود القديمة مثلما كان لفكرة الذرة عند ديموقريطس من الأهمية الكبرى والمستوى الذي يوازي هذه الأهمية. فقد كان غاليلو دون شك يعرف تعاليم ديموقريطس، وكذلك بيير غاساندي الذي انتهى إلى إدخال النظرية الذرية في العلم الحديث، قد انطلق من دراسة «أبيقور» المكمل العظيم لديموقريطس. حتى ديكارت الذي كان يرفض نظرية الذرات، كان في تفسيره الميكانيكي للطبيعة غارقاً حتى أذنيه بتعليم ديموقريطس، بحيث اضطر أن يرد، في رسالة له إلى مارسين Mersenne (30 آب (أغسطس) 1640)، على التهمة الموجهة إليه بأنه اكتفى بترقيع ما قد رث من ثياب ديموقريطس.

وتنبغي الإشارة هنا إلى ما كتبه كيدروف في الموسوعة السوفياتية الكبرى عن علم الذرة، قائلاً: «إن النظرة إلى الذرات بكونها لا تتغير إطلاقاً، وإنها عاجزة عن التطور والتحول الكيفي، وأنه تقوم بينها علاقات خارجية وميكانيكية وأن ليس لديها غير حركة ميكانيكية، إنما هي النظرة التي يتميز بها التصور الميتافيزيقي والميكانيكي للذرات، أي علم الذرة القديم. أما التصور الديالكتيكي للذرات، الذي يؤكده العلم الحديث، فهو الذي تتميز به الفرضية القائلة بأن الذرات قابلة للتغير، وأنها تؤلف سلسلة متتالية من درجات التطور، تتعقد كيفياً، ويحدث بينها باستمرار التقاء عضوي غير عفوي خاضع لنظام معين، وهي في حركة دائمة لا تنقطع أبداً».

هـ ـ المسألة الذرية في الفكر العربي ـ الإسلامي

أ ـ بحث عن المصدر

هنا نبلغ منطقة الهدف المقصود من كل هذا العرض الواسع لإظهار ملامح المذهب الذري في مختلف مصادره القديمة المعروفة لدينا. نعني بهذا الهدف معرفة المصدر الذي استقى منه الفكر العربي ـ الإسلامي أصول هذا المذهب لاستخدامه في صلب المباحث الاعتقادية الإسلامية وفق نظرته الخاصة وطابعه المستقل إلى حد كبير. علينا هنا أن نبحث في أمرين اثنين:

الأمر الأول: أن نحاول الكشف عن المصدر الذي استند إليه أول مفكر عربي ـ إسلامي أدخل فكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» في المباحث الإسلامية، وهو ـ كما تقدم ـ أبو الهذيل العلّاف. وإنما نضع المسألة على هذا الوجه لاعتقادنا بأن البحث العلمي لا يمكنه أن يسلم بأن العلّاف بدأ تعامله مع نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» أو «الجوهر الفرد» بمعزل عن النظريات المعروفة قبله في هذا المجال منذ أكثر من عشرة قرون لدى أمم وشعوب كان الفكر العربي ـ الإسلامي في عهده قد اتصل بثقافاتها ولا سيما الفلسفية منها، اتصالاً واسعاً، على تفاوت في مستوى عمقه وشموله بالنسبة لثقافة هذه الأمة وتلك. ذلك بالإضافة إلى ما عرفناه في سيرة العلّاف نفسه من اطلاعه على أنواع من المعارف الفلسفية الخارجية التي كانت قد وصلت في عصره إلى متناول المفكرين العرب ودخلت في مجرى الحركة الفكرية العربية وأخذت تحدث آثاراً ملحوظة في تطورها المتسارع. وبالإجمال: لا يستطيع الباحث، وفق النظر العلمي، أن يقتنع بأن العلّاف كان قد اكتشف النظرية الذرية بتفكيره المستقل كلياً عن معارف الفلاسفة القدامى فلا بد، إذن، من أن يكون هناك نموذج معين للنظرية، في هذا الأصل التاريخي أو ذاك من أصولها ومصادرها القديمة التي عرضناها في ما سبق، بنى عليه تفكيره الخاص في الموضوع.

الأمر الثاني: أن نحاول التعرف إلى الصيغة التي دخلت بها نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» إلى الفكر المعتزلي، وكيف استخدمها المعتزلة في المباحث الخاصة بأصول مذهبهم، وأية نزعة اكتسبتها عندهم في هذه المباحث؟

أما الحديث عن المصدر الذي استقى منه العلّاف وغيره من المعتزلة، ثم الأشاعرة بعدهم، أساس النظرية، فذلك حديث لا نستطيع أن ننتهي منه إلى رأي جازم حاسم. ولكن من المستطاع الأخذ بالترجيحات التي تستنير بما يقدمه لنا الواقع التاريخي من معطيات واضحة.

على هذا الأساس يُرجّح لدينا أن المصدر اليوناني هو الأقرب، في منطق الواقع، أن يكون النموذج المباشر الذي انطلق منه، في البدء، أولئك المفكرون، ولا سيما الرائد في هذا المجال: العلّاف. وترجيحنا هذا مبني على تقديرين:

أولهما ـ أن الفلسفة الهندية بوجه عام، فضلاً عن تفاصيلها ونظريات مدارسها المختلفة، لم تكن قد عرفت عند العرب في عهد العلّاف (بين القرن الثامن والقرن التاسع الميلادي) إلا أن أشتاتاً متفرقة من ثقافة الهند كانت قد وصلتهم على غير انتظام بوساطة الفرس في الأغلب. حتى أن مؤرخاً إسلامياً مثل القفطي صاحب المؤلفات التاريخية المعروفة، ومنها كتابه «تاريخ الحكماء» الذي هو أقرب إلى تاريخ الفلسفة منه إلى التاريخ بمعنى عام، وضع مؤلفاته هذه بعد القرن التاسع، ومع ذلك نراه يقول: «.. ولبعد الهند عن بلادنا قلّت تآليفهم عندنا فلم يصل إلينا طرف من علومهم، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم»[1]. وإذا كان أبو الريحان البيروني قد عرض نماذج من الفلسفة الدينية عند الهنود في كتابه الشهير «تحقيق ما للهند من مقولة» فإن كتابه هذا لم يظهر إلا في زمن متأخر عن زمن العلّاف (ظهر الكتاب في القرن الحادي عشر). فمن العسير إذن حصول الظن للباحث بأن العلّاف قد اطلع على النظرية الذرية في فلسفة الهند، أو أنه ـ بالأقل ـ أطلع عليها بالوضوح نفسه الذي اطلع به على هذه

---

(1) القفطي، أخبار الحكماء، ص 266.

النظرية في فلسفة اليونان. فإننا لا نشك بأنه كانت قد توافرت له المصادر الكافية لمعرفة نظرية ديموقريطس على شيء من التناسق والتكامل، إن لم يكن ذلك بطريق مباشر ـ وهذا بعيد ـ فبطريق غير مباشر دون شك. فنحن نعرف أن العلّاف عاش نحو مئة سنة (135 ـ 235)[1]، وهي المئة سنة التي شهدت الدورين: الأول والثاني من أدوار ترجمة العلوم والفلسفات اليونانية إلى العربية، أو نقلها بطريق العرض والتلخيص والشروح. وفي هذه المرحلة عرف المفكرون في المجتمع العربي العباسي نظريات كثير من فلاسفة اليونان القدماء. ومن المؤكد أنهم عرفوا أرسطو بالأقل. وقد رأينا سابقاً أن أرسطو كتب عن مذهب ليوسبس وديموقريطس في مسألة الملاء والخلاء، وهي المسألة التي تعد من أهم أسس مذهبهما الذري. ومن الثابت أيضاً أن العرب يومئذٍ اطلعوا على كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو مترجماً إلى العربية، وهو يشتمل على تفصيلات وافية عن مذهب ديموقريطس الذري. يضاف إلى ذلك أن معظم مؤرخي الفرق الإسلامية، ومنهم الشهرستاني، يشيرون إلى أن العلّاف أخذ فكرته بشأن الصفات الإلّهية عن فلاسفة اليونان. وهذا يعني أن اطلاعه على الفلسفة اليونانية أمر مسلم به عندهم حينذاك ليس فيه شك. في حين أن الشك وارد في اطلاعه على الفلسفة الهندية. ولم يقل أحد من قدامى مؤرخي الفلسفة العربية شيئاً عن العلاقة بين المذهب الذري عند العلّاف وغيره من المفكرين العرب والإسلاميين وبين المذهب الذري الهندي. ولكن بعض المستشرقين يشير إلى هذه العلاقة دون أن يقيم الدليل المقنع على ثبوتها تاريخياً أو علمياً. فقد تحدث المستشرق الفرنسي هنري كوربان عن فكرة خلق العالم عند الأشاعرة وما ينتج عنها من علاقات يمكن تصورها بين الخالق والكون، فقال بهذا الصدد إن الأشاعرة وجدوا لفكرتهم «أساساً وتبريراً في نظريتهم عن الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا ما يعرف بمذهب الذرة. عرفت هذه النظرية قديماً عند مفكري اليونان والهنود، ولكن

(1) هذا ما اتفق عليه معظم المؤرخين ومنهم الخطيب البغدادي.

الأشاعرة توسعوا بها وشرحوها طبقاً لميولهم الفلسفية الخاصة لكي يضمنوا، بما ينتج عن هذه النظرية، صحة رأيهم عن القدرة اللامتناهية وعن الخلق»[1].

وليس في هذا الكلام غير إشارته العابرة إلى المصدرين اليوناني والهندي معاً للنظرية، دون أية محاولة لتحديد العلاقة بينهما وبين نظرية الأشاعرة. غير أن المستشرق بينيس (S. Pines) حاول هذا التحديد بالفعل ليثبت أن المذهب الذري الهندي هو مصدر العلّاف وسائر الإسلاميين الذين قالوا بالجزء الذي لا يتجزأ، ولكنه لم يخرج من محاولته بإثبات مقنع، لأنه أقامها على التأويل والتفسير الذاتي دون أن يسند ذلك بتحليل تاريخي»[2].

وهناك إشارة مفيدة وردت عند غولد تسيهر (Gold Ziher) في معرض كلامه على التأثيرات الهندية في المسلمين، يقول فيها إن تأثير البوذية الهندية فيهم كان ثانوي المرتبة[3]. ولا بد أن يكون المقصود بالبوذية هنا ليس الديانة بحد ذاتها من حيث هي ديانة ولا من حيث وجهها اللاهوتي الصرف المجرد عن نظراتها الفلسفية. وقد تبين في كلامنا السابق على النظرية الذرية عند الهند أن لهذه النظرية أصولاً في العقيدة البوذية المبكرة.

التقدير الثاني ـ إن طابع التفكير الفلسفي اليوناني، أي الطابع العقلاني المنطقي الخالص، كان هو السائد عصر العلّاف عند المفكرين النظريين العرب، والإسلاميين بعامة. وقد برز هذا الطابع في تفكير العلّاف نفسه على نحو واضح. ويبدو أنه كان لدى هؤلاء المفكرين انطباع عن الفلسفة الهندية بأنها تفتقر إلى هذا الطابع الذي شغفوا به واتسمت بحوثهم النظرية بخصائصه المتميزة.

---

(1) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة العربية، منشورات عويدات، بيروت 1966، ص 193.

(2) س. بينيس، مذهب الذرة عند الإسلاميين، الطبعة العربية، القاهرة، ص 147.

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (جـ 2، ص 13 الهامش رقم واحد، الطبعة العربية، القاهرة). نقلاً عن النص الألماني لكتاب غولدتسيهر، ص 160 وما بعدها.

وفي ظننا أن هذا الانطباع لدى المفكرين العرب وسائر الإسلاميين في ذلك العصر يرجع ـ أولاً ـ إلى ما قلناه من غلبة التفكير المنطقي العقلاني في بحوثهم إبان ازدهار النهضة العلمية العباسية في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويرجع ـ ثانياً ـ إلى أنهم في حين كانوا يمارسون هذه الطريقة في التفكير، لم يكونوا مطلعين ـ كما يبدو ـ إلا على الجانب التأملي الروحي الصرف من جوانب الفكر الهندي عن طريق الغنوصيين الفرس. وهذا ـ إذا صدق تقديرنا ـ يضيف مرجحاً آخر لرأينا في أنهم لم يكونوا، في ذلك الحين، على معرفة بالنظرية الذرية في فلسفة الهند.

ومن الغريب أن أبا الريحان البيروني جاء في القرن الخامس الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) يؤكد ذلك الانطباع عن الفكر الهندي بوجه مطلق. فقد وضع كتابه الخاص بالهند بعد إقامة علمية فيها استغرقت أربعين عاماً. ومع ذلك نراه ينتقد منهج العلماء والفلاسفة الهنود بأنه منهج غير علمي وأن علمهم لم يبعد عن الأوهام، وأن ما في كتبهم أشبه «بصدف مخلوط بخزف، أو بِدُرّ ممزوج ببعر، أو بمهى(*) مقطوب بحصى. والجنسان عندهم سيان، إذ لا سبيل لهم إلى معارج البرهان»[1].

ومن الغريب أيضاً أن الانطباع نفسه عن الفكر الهندي القديم قد انتقل من قدماء المفكرين العرب إلى الباحثين المعاصرين في العالم العربي. وقد انعكس ذلك بصورة واضحة عند باحث معروف بالدقة مثل أحمد أمين. فهو حين يتحدث عن ثقافة الهند وعن تأثيراتها في الثقافة العربية، وعن العلاقة بين الفلسفة الإلَهية عند اليونان والفلسفة نفسها عند الهنود، يقول: «إن الفلسفة الهندية امتزجت امتزاجاً تاماً بالدين، واصطبغت صبغة شعرية لا صبغة علمية، لم تتدرج من المحسوس إلى المعقول، ورضيت في كثير من موقفها بالتعبير الشعري المملوء بالمجازات والاستعارات والخيالات، ولم

(*) المهى هو الحديد المسنون (الناشر).

(1) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، طبعة المستشرق الألماني سخاو، لندن 1887، ص 12 ـ 13.

تنهج المنهج العلمي الذي يتطلب التعبير بالحقائق لا المجازات». ثم يضع فارقاً آخر بين الفلسفتين، هو أن الفلسفة الهندية «حددت الغرض من الفلسفة بخدمة الإنسان، بينما الفلسفة اليونانية تتطلب المعرفة للمعرفة. فالباعث الأساسي للفلسفة عند الهنود شوق الإنسان للخلاص من آلام هذا العالم ومصائبه. وعند اليونان الباعث الأول على الفلسفة العجب: عجب من مظاهر العالم فأراد أن يتعرفها فتفلسف»[1].

وليس يعنينا، في هذا البحث، أن نناقش الباحث رأيه هذا، بقدر ما يعنينا تسجيل هذه الظاهرة عند الباحثين العرب قديماً وحديثاً واستخلاصنا منها ما يتعلق بموضوعنا، هو كون الظاهرة نفسها إحدى العلامات الصالحة للدلالة على ما نراه من ترجيح أن المصدر اليوناني لا المصدر الهندي هو النموذج المباشر الذي انطلقت منه النظرية الذرية في الفكر العربي ـ الإسلامي انطلاقتها الأولى.

أما ما يتعلق بالمصادر الغنوصية والمانوية الفارسية، فإنه ليس بالإمكان هنا أن ندعي نقص اطلاع المفكرين العرب في عصر أبي الهذيل العلّاف على هذه المصادر، لأن الشواهد الفكرية والتاريخية متضافرة الدلالة على سعة إلمامهم بها، بل على تأثر بعضهم بجوانب معينة من أفكار تلك المذاهب واعتقاداتها. ولكن المسألة في موضوعنا تتعلق بالمفكرين المعتزليين والأشعريين، وهم جمعياً ـ رغم اختلاف كل فريق منهم عن الآخر في مفاهيمه ومنطلقاته النظرية ـ بعيدون جداً عن المفاهيم والمنطلقات الأساسية عند الغنوصية والمانوية. فإن القاعدة المذهبية التي تقوم عليها نظريات الغنوصيين والمانويين في الأجزاء الكونية، هي قاعدة تتميز بثنائية مبدأ الكون. وبهذه الميزة تتعارض تعارضاً جوهرياً مع التشدد البالغ عند المعتزلة بالأخص في فكرة التنزيه، أي تنزيه ذات الله عن كل ما يلوح منه أدنى شائبة تشوب مبدأ التوحيد بمفهومه المعتزلي الخاص.

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 1، ص 246 ـ 247، الطبعة الخامسة ـ القاهرة 1952.

ب ـ دراسة مقارنة

بناء على ترجيحنا كون النظرية اليونانية لمذهب الذرات هي مصدر المعتزلة، ننتقل بالحديث الآن إلى محاولتنا الثانية. أي إلى مقارنة النظرية اليونانية هذه بالنظرية الذرية عند المعتزلة، لكي نتعرف كيف استخدموا نظرية ديموقريطس في مذهبهم، وكيف أقاموا الانسجام بين نزعتها المادية والديالكتيكية الجنينية وبين منطلقاتهم المثالية والميتافيزيقية. ولا بد أن يجري الكلام هنا، طبعاً، على مذهب العلّاف بالخصوص من حيث هو أول المعتزلة أخذاً بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ثم يجري الكلام ـ بعد ـ على الأشاعرة من حيث هم جعلوا من النظرية قاعدة أساسية من قواعد مذهبهم في إثبات الله الخالق وأزليته وإثبات كون العالم حادثاً فانياً.

ينبغي هنا، قبل الدخول في المقارنة، أن نؤكد أمراً أشرنا إليه في مقدمة الكلام على المسألة الذرية، وهو، أن خوض مفكري المعتزلة منذ العلّاف، وخوض الأشاعرة بعد ذلك، في هذه المسألة، لم يكن القصد به دراسة العالم الطبيعي بذاته على نحو ما كان يفعل الفلاسفة اليونانيون في فلسفتهم الطبيعية. فالعلّاف، وهو أول مفكر عربي ـ إسلامي خاض هذه المسألة، لم يكن يريد أن يكوّن لنفسه مذهباً عن الطبيعة والعالم المادي، بل كان الهدف والباعث له ينحصران في تفسير العالم الميتافيزيقي الذي كان الإطار العام لتفكير المعتزلة، كماكان الإطار العام لسائر المفكرين الإسلاميين قبل ظهور الفلسفة العربية بوجودها المستقل. وقد أوضحنا في مقدمة بحث هذه المسألة أن قضية أزلية الخالق وحدوث العالم، وقضية كيفية شمول علم الله وقدرته للموجودات، هما في أصل تمسك المعتزلة والأشاعرة بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، أي أن التربة الفكرية الإسلامية هي منطلقهم جميعاً.

من هنا ندخل موضوع المقارنة. نعني مقارنة هذه النظرية عند العلّاف بما هي عليه في مصدرها اليوناني. فقد صار واضحاً لنا مما سبق أن الجانب الوحيد الذي أخذه العلّاف وسائر المعتزلة الذين تأثروا به من نظرية المذهب الذري الديموقريطي، هو الجانب الذي استخدموه في إثبات حدوث العالم.

وهو انتهاء تجزيء الذرات إلى حد يمتنع عنده التجزيء. فإن ذلك كان يعني في نظر العلّاف أن المادة متناهية، وأن كونها كذلك يؤدي إلى إثبات كونها غير أزلية، أي كونها حادثة، أو مسبوقة بالعدم، وأن وجودها يحتاج إلى سبب من خارج ذاتها، وينبغي أن يكون هذا السبب قديماً لا حادثاً، وهو الله.

1 ـ التركيب الذري للعالم عند العلّاف

ولننظر الآن كيف تصور العلّاف تركيب العالم من الذرات، وكيف تصور الذرات نفسها. والواقع أنه ليس من اليسير علينا معرفة تصوراته على حقيقتها، لأن مؤرخي الفرق الإسلامية لم يضعوا أمامنا النصوص الكافية عن هذه المسألة عند العلّاف. فالشهرستاني، مثلاً، لم يقل شيئاً عن رأي العلّاف فيها اطلاقاً، في حين أنه أشار، في كلامه على مذهب النظام، إلى كونه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ. غير أننا نجد عند أبي الحسن الأشعري نصاً يلقي بعض الضوء على رأي العلّاف في الموضوع، فنحن نفهم من هذا النص للأشعري أن العلّاف يرى العالم مؤلفاً من ذرات متناهية، أو أجزاء غير قابلة للتجزيء، وأن «الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق»، وأن كل موجود ينحل إلى أجزائه الأخيرة التي يبلغ أقصاها وأصغرها ثمانية أجزاء. فـ «الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ»، وأنه «يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم، إذا انفرد، ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما (أي عن الحركة والسكون) من المجامعة والمفارقة. فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك، فلا يجوز حلوله في الجوهر، ولا يجوز حلول ذلك إلّا في الأجسام. أي أنه أجاز عليه (أي على الجوهر) ما تعلم كيفيته، أما ما لا يعلم فلم يجزه»[1]. يقصد الأشعري من

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 314، 315 (راجع جـ 2، ص 14 منه ط 2، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد).

العبارة الأخيرة أن العلّاف أجاز الحركة والسكون على الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ، لأن الحركة والسكون معلومة الكيفية، وأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت، فهو يرى أنه لا يجوز حلولها في الجوهر (الذرات)، لأنها غير معلومة الكيفية، أي أن حقيقتها مجهولة. ويستفاد من عبارة الأشعري القائلة: «.. وما يتولد عنهما ـ أي عن الحركة والسكون ـ من المجامعة والمفارقة» أن الأجزاء التي لا تتجزأ (الذرات) يتلاقى بعضها مع بعض حيناً وتتفارق حيناً أثناء حركتها وسكونها. ونستخلص من هذا القول أن المذهب الذري الإسلامي يرى، أن الأجسام المركبة الموجودة في العالم إنما تتكوّن وتتركب ثم تنحل إلى أجزائها النهائية التي لا تتجزأ، بفعل حركة الاتصال والانفصال بين بعضها والبعض الآخر. ومعنى ذلك أن الأجسام تنشأ من اتصال الذرات بعضها مع بعض، وتفسد بانفصال بعضها عن بعض. وهذا في ظاهره ينطبق على نظرية الكون والفساد الذاتيين في الطبيعة. ولكن لا المعتزلة ولا الأشاعرة يلتزمون بمؤدى هذا الاستنتاج، بل هم جميعاً يرفضونه، لأنه مناقض كل المناقضة لعقيدة الخلق الإلّهية التي ينطلقون منها في الأساس.

أما الزمان والمكان، فإن منطق الحركة والسكون في مذهب العلّاف، يقتضي وجودهما. فليس الزمان، في الواقع، سوى عدِّ آنات حركة الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ. وليس المكان سوى المجال الذي تتنقل فيه الحركة الزمانية للذرات. فهل نستنتج من ذلك أن العلّاف ومن تابعه من المعتزلة وسائر من أخذ بمذهب الجوهر الفرد من المفكرين الإسلاميين، وفي مقدمتهم الأشاعرة، يأخذون بموضوعة ديموقريطس عن الفراغ؟

لم يرد عند هؤلاء ما يدل على ذلك، ولم يذكر في النصوص المأثورة عنهم لفظ «الخلاء» أو «الفراغ». غير أن فخر الدين الرازي (ـ 310هـ/ 922م) أحد كبار الفلاسفة الأشعريين حين بحث مسألة «الجوهر الفرد» أخذ في هذه المسألة بفكرة وجود الخلاء كمجال لحركة الجزء الذي لا يتجزأ.

2 ـ مقارنة نظرية العلّاف بنظرية ديموقريطس

وعلينا الآن أن نعقد نوعاً من المقارنة نتعرف به نقاط التوافق ونقاط التخالف بين المذهب الذري عند العلّاف والمذهب الذري عند ديموقريطس، وخلال هذه المقارنة نتمكن من معرفة الاتجاه الفلسفي المعتزلي منذ العلّاف في مسألة تركيب العالم ومسألة العلاقة بين هذا العالم والميتافيزيقا الإسلامية كما يراها المعتزلة. وسنضع مقارنتنا هذه في إطار الاستنتاجات الآتية:

أ ـ يرى العلّاف ـ كما يرى ديموقريطس ـ وجود الحركة في المادة. ولكنه ـ أي العلّاف ـ يضيف وجود السكون رديفاً للحركة. وذلك مما لم يقله ديموقريطس، لأن الحركة عنده ملازمة لوجود الذرات لا تنفك عنها. ولعل العلّاف إنما التزم القول بالسكون إضافة إلى الحركة بناء على رأيه ورأي المعتزلة جميعاً في حدوث العالم، انسجاماً مع عقيدة الخلق الإلّهية. فإن حدوث المادة، أي العالم الطبيعي، يقتضي حدوث الحركة حتماً. وهذا يعني أن الحركة متناهية آخراً كما هي متناهية أولاً. وتناهي الحركة هكذا يقتضي أن تكون مسبوقة بالسكون ومنتهية إلى السكون. ومن هنا لجأ إلى موضوعته المعروفة التي تفرد هو وأتباعه بها بين المسلمين، وهي الموضوعة القائلة بانقطاع «حركات أهل الخلدين»، أي بانتهاء الجنة والنار في العالم الأخروي، وأن أهلهما «يصيرون إلى سكون دائم خموداً، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار»[1]. وقد نقل عنه الشهرستاني قوله: «إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً». ثم اعترض عليه ـ أي الشهرستاني ـ قائلاً: وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون»[2]. ويقصد الشهرستاني بذلك أنه كما يجب في نظرية الحدوث أن

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 54.
(2) المصدر السابق.

تكون الحركة متناهية أولاً وأخيراً يجب ذلك في السكون أيضاً.

ب ـ بناء على القول بحدوث الحركة تبعاً لحدوث المادة، التزم العلّاف بكون الحركة غير أزلية، وغير أبدية طبعاً، كما تقدم. وبهذا يختلف العلّاف عن ديموقريطس لقوله بأزلية الحركة وأبديتها، بناء على نظرته المادية في تفسير وجود العالم.

جـ ـ يتفق ديموقريطس والعلّاف على أن اتصال الذرات يؤدي إلى نشوء الأجسام وتركيبها، وأن انفصال الذرات يؤدي إلى فساد الأجسام وانحلالها، تفسيراً لفكرة (الكون والفساد) حسب تعبير أرسطو. ولكن العلّاف يفترق عن ديموقريطس هنا في الاستنتاج الأخير من نظرية «الكون والفساد». فإن الاستنتاج المفهوم عند ديموقريطس يؤدي إلى الوجود الذاتي للعالم الطبيعي، أي نفي فكرة الخلق من الخارج: نفي الخالق. في حين أن العلّاف يرفض هذا الاستنتاج لالتزامه الإسلامي بعقيدة الخلق الإلّهية. فهو، إذ يرجع نشوء الأجسام وانحلالها إلى اتصال الذرات وانفصالها أثناء حركتها وسكونها، إنما يرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها إلى خالق خارج عنها، هو الله. وهذا هو المفترق الأساسي بين المذهب الذري عند كل من المعتزلة والأشاعرة وبين المذهب الذري عند ديموقريطس. وفي هذا المفترق تتميز النظرتان إحداهما من الأخرى بكون الأولى ميتافيزيقية المضمون مع نزعة مثالية موضوعية وإن كانت هذه النظرة ذات شكل أولي من أشكال الديالكتيك والمادية. أما نظرة ديموقريطس فهي ـ من حيث المضمون والشكل معاً ـ تحتوي نزعة مادية ديالكتيكية بمستواها الجنيني.

د ـ يتراءى لنا أن هناك اتفاقاً بين ديموقريطس والعلّاف في تصورهما كيان الذرات، حين نرى الأول يقول بأن الفراغ الذي تتحرك فيه الذرات ليس فيه: فوق، ولا تحت، ولا وسط، ولا نهاية، ولا طرف، وحين نرى الثاني يقول بأن «الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق». ولكن الواقع أن ليس بين هذين القولين موضع اتفاق أو تشابه. لأن ديموقريطس كان يعني بقوله كون الفراغ غير

متناه، وبهذا القول يختلف جوهرياً عن العلّاف من حيث أن عدم تناهي الفراغ مرتبط بعدم تناهي الذرات، وعدم تناهي الحركة عنده، ومؤدى ذلك عدم تناهي المادة، وقد عرفنا أن العلّاف يقول بعكس هذا كله بناء على إلتزامه بحدوث العالم، أي عدم أزليته، وتبعاً لذلك: عدم أبديته، في حين أن عدم التناهي يعني قدم العالم: أزليته وأبديته. أما قول العلّاف بنفي الطول والعرض والعمق والاجتماع والافتراق عن الجزء الذي لا يتجزأ، فكان يقصد به وصف كيان الذرات من حيث أنها في منتهى البساطة بأحجامها. فلا التقاء إذن بين القولين، لاختلاف موضوع كل منهما.

هـ ـ رأينا ديموقريطس يحدد الفوارق بين الذرات، بعضها عن بعض، بأربعة: الشكل، والحجم، والوضع، والترتيب. لكن لم نجد عند العلّاف تعرضاً لشيء من هذه الفوارق ولا غيرها.

و ـ ولكن المذهبين يتفقان على نفي أية نوعية معينة للذرات. فهذا ما قاله ديموقريطس. أما العلّاف فقد نفى أن تحل في الجوهر كيفيات من قبيل الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك، ولم يثبت له غير الحركة والسكون وما يتولد عنهما من الاجتماع والافتراق.

ز ـ أما مسألة التغير في العالم الطبيعي، فيبدو لنا من كل ما عرضناه سابقاً من إيضاحات لكلا المذهبين، أن مبدأ تغير الوجود كامن عند ديموقريطس ـ وفقاً لتفسير أرسطو ـ في ما يعرض للذرات من بعض التغيرات الناشئة عن اختلاف فيما بينها في الشكل والوضع والترتيب، وفي ما يحدث لها خلال حركتها من اتصال وانفصال يؤديان إلى التركُّب والانحلال أو «الكون والفساد». وهذه التغيرات الطارئة عليها من خارج حقيقتها الثابتة، أو النابعة من حركتها الأزلية، هي التفسير الحقيقي والأسباب الوحيدة للظاهرات المختلفة في الطبيعة، وهي التي نجد فيها مجالاً للجمع بين فكرة عدم تغير الوجود في الأساس عند ديموقريطس وبين فكرة التوالد والصيرورة عند هيراقليط. وهذا الجمع بين الفكرتين يعني ما أشرنا إليه سابقاً من الجمع بين تعددية الكائنات ووحدوية الوجود في وحدة ذات طابع دياليكتيكي. (ليس من تعددية دون وحدة). إذن، لا نجد في

مذهب ديموقريطس نفياً مطلقاً للتغير في العالم الطبيعي من حيث المبدأ. أما في مذهب العلّاف وأتباعه من المعتزلة وفي مذهب الأشاعرة كذلك، فإن فكرة تغير العالم هي الأساس الذي أقاموا عليه مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، وهي الدافع الديني لأخذهم بهذا المذهب. ولكن، بدلاً من أن يستخدموا القياس المنطقي الأرسطي في البرهنة على حدوث العالم كما فعل بعض علماء الكلام، استخدموا للبرهان على ذلك مذهب الذريين، حين وجدوا هذا المذهب يقول بـ «الجزء الذي لا يتجزأ» ووجدوا في القول بذلك ما سمح لهم باستنتاج كون المادة متناهية، وهذا الاستنتاج بالذات هو ما اتخذوا منه الدليل الاستقرائي على إثبات القدرة الإلّهية الأزلية التي تشمل هذا العالم المتناهي، كما يشمله العلم الإلّهي.

3 ـ النظرية الذرية عند الأشاعرة

لقد اتسعت الدائرة التي احتلتها نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» في نطاق الفكر العربي ـ الإسلامي منذ عهد العلّاف، حتى رأيناها تضم كبار المفكرين الأشعريين، وعلى رأسهم زعيم المذهب أبو الحسن الأشعري. فقد أخذ هؤلاء بالنظرية لتفسير العالم الطبيعي على النحو الذي فعله المعتزلة في سبيل إقامة البرهان العقلاني على حدوث هذا العالم ليكون ذلك ـ في الوقت نفسه ـ دليلاً على الخلق الخارجي للطبيعة وعلى وجود الخالق وقدمه، وهو الله. وذلك مظهر لوحدة الأساس الذي تقوم عليه بنية كل من الفكرين: المعتزلي، والأشعري. وهو ميتافيزيقا الإسلام.

يرى الأشاعرة أن العالم الطبيعي يتألف من جواهر واعراض. والجواهر بذاتها لا تتغير وإنما هي محل للأعراض، وهذه الأعراض هي مصدر التغيرات أو الكيفيات التي تحدث في الجوهر. فالأجزاء التي لا تتجزأ هي الجواهر. أما الأعراض فهي هذه الأحداث التي تحل فيها، ومن حلول الأعراض في الجواهر أو الأجزاء أو الذرات تتكون الموجودات الطبيعية المختلفة. ومن الخصائص الثابتة للذرات أن لا حجم لها، ولا اتصال ولا تماس بينها. وذلك لأن العرض لا يحل إلا في جوهر فرد منفصل عن غيره

مستقل بنفسه، بل إن العرض الواحد نفسه الذي يحل بهذا الجوهر لا يحل بذاك، بل لا يحل بعرض آخر مثله.

وهذا الرأي بانفصال الجواهر بعضها عن بعض وعدم الاتصال والتماس بينها وبعدم تكرر الأعراض ذاتها، قد أدى عند الأشاعرة إلى القول بعدم وجود الكلي في الخارج وانحصار وجوده في الذهن، وأن لا وجود في الخارج إلا للجزئي. وذلك لأنه ما دام العرض لا يوجد إلا في جوهر مستقل منفصل ليس من صلة فعل وانفعال بينه وبين أي جوهر آخر، وما دام هذا العرض لا يمكن أن يقوم بعرض غيره، فقد امتنع إذن أن يوجد في الخارج شيء كلي يعم أكثر من جوهر، كما هو ممتنع طبعاً أن توجد الكليات في أشخاص الجزئيات، أي في حالة تشخصها. وعلى هذا، ليس هناك غير مقولتين وحيدتين نتصور بهما الأشياء المتحققة في الخارج، هما: مقولة الجوهر، ومقولة العرض أو الكيفية. أما سائر المقولات المعروفة كالكم، والوضع، والفعل، والانفعال، فليس لها وجود خارجي موضوعي، وإنما هي ذات وجود ذهني افتراضي وحسب، أي أن العلاقات والنسب التي نضيفها إلى الأشياء ونسميها مقولات، ليست هي سوى علاقات ذهنية لا وجود لها في الخارج، أو هي ـ بتعبير آخر ـ عمليات عقلية محضاً ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي الموضوعي.

وليس للذرات ـ عند الأشعري وأصحابه ـ بقاء مكاني ولا بقاء زماني، لأنها وحدات لا امتداد لها ولا أبعاد، كما تصورها العلّاف من قبل. فالمكان إذن ليس سوى مجموع ذرات منفصلة، والزمان كذلك مجموع آنات منفصلة بين كل اثنين منها فراغ، وهكذا شكان الحركة. فهي أيضاً مقسمة، كالزمان والمكان، إلى أجزاء لا امتداد لها، يفصل بين كل حركة وحركة سكون. فإذا قصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة، وإذا طالت فترة السكون كانت الحركة بطيئة. أي أنه لا فرق بين الحركة البطيئة والحركة السريعة بذاتها، وإنما الفرق كامن في طول فترة السكون وقصرها فحسب. وقد أخذ الأشاعرة بنظرية الطفرة في تفسير الحركة، فقالوا إنها طفرة من نقطة إلى أخرى، ولذلك التزموا بالقول أن الزمان طفرة من آن إلى آن في

الفراغ الذي تتحرك فيه الجواهر أو الذرات. ونظرية الطفرة هذه كان إبراهيم النظّام أول من أخذ بها بين مفكري المعتزلة والأشاعرة كما يرى كثير من مؤرخ الفرق الإسلامية. وسنتعرض لمذهب النظّام في الطفرة وفي النظرية الذرية فيما بعد. وبناء على تمايز الذرات وانفصالها كلياً بعضها عن بعض، وكون الذرات ليس لها بقاء زماني كما ليس لها بقاء مكاني، قال الأشعري بأن العرض «لا يبقى بزمانين أو وقتين، أي أنها ـ يقصد الأعراض ـ تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان، وهو الآن». بمعنى أنه ليس هناك وحدة متكررة، فالعرض اللاحق للجوهر في هذا الزمن، هو غيره في زمن آخر ومع جوهر آخر، وليس هو نفسه، ولذلك لا يمكن أن يبقى إلا ضمن زمن واحد[1].

والنهاية المنطقية التي يذهب إليها الأشعري من تفسير العالم الطبيعي على هذا الوجه، هي القول بأن الذرات أو الجواهر ما دامت محلاً للأعراض المتغيرة، فهي إذن متغيرة بحكم كونها محلاً للتغيرات في داخلها وفي خارجها، وكل ما هو متغير لا يمكن أن يكون قديماً أزلياً، فهو حادث، لأن القديم لا يتغير. وإذا كان هذا العالم حادثاً فهو مخلوق لا بد له من خالق مختار قادر على كل شيء. وهذه النهاية التي يقصد إليها الأشعري، يرى أن الوصول إليها لا يستغني عن مقدمة أخرى، هي أولاً ـ نفي كون «العلة الطبيعية» خالقة للعالم الحادث، لأن إرجاع الخلق إلى «العلة الطبيعية» يعطل الخالق من صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها من الصفات الإلّهية التي يتفق أهل السنّة من المسلمين على وصف الذات بها. وهي ـ ثانياً ـ نفي فكرة «المحرك الأول الذي لا يتحرك» عند أرسطو، لأن هذه الفكرة أيضاً تؤدي إلى التعطيل من الصفات، فلا بد من اعتبار الخالق «إلّهاً» مختاراً قادراً على كل شيء، «لا العلة الطبيعية» ولا «المحرك الأول

---

(1) رجعنا في هذا العرض التركيبي لمذهب الأشعري في هذه المسألة إلى كتابي أبي الحسن الأشعري: «الإبانة» و«اللمع». واستفدنا من كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» لـ «دي بور» وتعليقات أبي ريدة في هوامشه، ص 94 ـ 97، ومن كتاب «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» لعلي سامي النشار، جـ 1، ص 564 ـ 567.

الذي لا يتحرك»، ليكون هذا العالم مشمولاً بقدرة الله، وبعلمه وإرادته غير المتناهيين.

قد يبدو أن هذه النهاية التي قصد إليها الأشعري مشتركة بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الخلق الإلّهي. لكن الذي يتميز به مذهب الأشعري هنا بحيث يتجاوز الأمر المشترك، هو القول بأن الله يخلق الأجزاء التي يتكون منها العالم المادي، أي الجواهر والأعراض، خلقاً متجدداً بمعنى أنه يخلق هذه الأجزاء ابتداء، ثم تفنى فيخلقها من جديد، وهكذا.. والمؤدى الحقيقي لهذا القول نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما وبين وجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة وفي اللحظة اللاحقة لها مباشرة. وهذا يعني أنه إذا كانت توجد سلسلة من الكائنات على التوالي، فليس ذلك دليلاً على أن هذه الكائنات تؤلف عالماً واحداً كما يخيل لنا[1]. أما ما يتراءى لنا في هذا التسلسل وهذا التوالي من ظاهرة تبدو كأنها ظاهرة ترابط سببي بين الوجودات والحوادث، فمرجعه إلى أن الله قد أجرى خلق الأشياء على هذا النحو من التوالي مجرى العادة بإرادة منه لا ندرك سرها، فخيل لنا أن ذلك يجري على نسق من ترابط العلة بالمعلول. ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، وإنما العادة التي أجراها الله لحكمة خفية هي التي صورت لنا الأمر هكذا.

فالأشعري يرى ـ إذن ـ أن كل ما هو ممكن الوجود إنما يستند في وجوده إلى الله ابتداء، أي من غير وسائط سببية بين الموجودات. ذلك لأنه يرى أن لا علاقة بين الحوادث، وأن ما يبدو لنا من مظاهر هذه العلاقة فليس مصدره إلا ما أجراه الله من عادة خلق بعضها عقب بعض. فالإحراق مثلاً قد اعتدنا أن نراه يحصل عقب مماسة النار، فبدا لنا أن النار هي سبب الإحراق، في حين أن الإحراق يحصل بخلق من الله مستقل عن خلقه للنار، ولكن جرت عادة الله في الخلق أن يأتي هذا بعد ذاك. ويلزم من هذا الرأي ما قاله الأشعري من أن الله يستطيع، بقدرته على كل شيء، أن

---

(1) يراجع الفخر الرازي، في كتابه «المحصل»، ص 11، طبعة مصر سنة 1323هـ.

يوجد المماسة للنار من غير إحراق، وأن يوجد الإحراق من غير مماسة للنار، وأنه إذا حصل ذلك فليس خرقاً لقانون الخلق الإلّهي، وإنما هو خرق للعادة ليس أكثر[1].

يتضح من هذا الرأي أن القائلين به ينتهون حتماً إلى إنكار قانون السببية في الكون، بالرغم من كونه القانون الموضوعي الذي يحدد العلاقة الواقعية بين مقولتي الضرورة والصدفة في الطبيعة والمجتمع، وإلى إنكار النظام الكوني بجملته، وهو النظام القائم على وجود قوانين موضوعية تخضع لها ظاهرات الطبيعة والمجتمع.

هذا الرأي ـ إذن ـ يذهب بعيداً جداً، باتجاهه وبمضمونه معاً، في التفكير الميتافيزيقي من جهة، وفي التفكير المثالي من جهة أخرى. وهو في مجال نظرية المعرفة يؤدي إلى استحالة المعرفة على الإنسان، لأن فقدان القوانين الثابتة لهذا العالم وفقدان التلازم والعلاقات بين الموجودات والحوادث، يسدان على العقل طريق المعرفة، فلا يبقى مجال للإنسان أن يحصل على المعرفة العقلية ولا على المعرفة التجريبية التي يشارك فيها الحس والعقل معاً، وتصبح المعرفة الحسية بذاتها معرفة جزئية آلية تقتصر على مراقبة كل جزئي بمفرده منفصلاً عن كل علاقة بينه وبين سائر الجزئيات. وفي ذلك كله تعطيل كامل للوظائف المعرفية الكامنة في القوى الحاسة والمدركة، ويلزم من ذلك كله إلغاء العلم والقوانين العلمية إلغاءً كلياً.

ويبدو أن الأشعري ومن أخذ برأيه في مسألة الخلق الإلّهي المتجدد الذي ينفي قانون السببية في الكون، لا يتهربون من هذه النتيجة الخطيرة التي ينتهي إليها هذا الرأي، بل يلتزمون بها، ثم يتأولون قضية المعرفة تأويلاً لا يخرجهم من نطاق المبالغة في الاتجاه الميتافيزيقي والمثالية. فالأشعري نفسه، مثلاً، حين يحاول أن يصحح موقفه من العلم أو المعرفة، يقول إن

---

(1) السيد علي بن محمد الجرجاني (ـ 816 هـ)، شرح «مواقف» عضد الدين الإيجي، 756 هـ، ص 54 طبعة استانبول.

العلم يحصل بعد النظر بالعادة، أي عادة الله في خلق الموجودات والحوادث بعضها عقب بعض على التوالي. ولكنه ـ أي الأشعري ـ يرى في الوقت نفسه أن النظر هذا لا يوجب علماً، لأن العلم ـ في رأيه ـ مخلوق لله بعد النظر[1].

ويقول علماء الكلام الذين يشايعون هذا المذهب «إنَّ الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها، بل يخلق العلم بها في نفس الإنسان (وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم)، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه، فهو خير العالمين»[2].

وحين جاء الغزالي بعد ذلك أخذ بهذا الرأي والتزم بنتائجه، ورد على الفلاسفة الذين قالوا بالعلاقة السببية بين الأشياء والحوادث في الكون. فهو يقول بهذا الصدد: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه (أي أن اقترانها ناشىء فقط عن تقدير الله) يخلقها على التساوق (أي على التوالي) لا لكونه ـ أي التساوق ـ ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ـ أي الافتراق ـ بل في المقدور (أي في قدرة الله) خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، هلم جرا إلى جميع المقترنات». ثم يعرض الغزالي رأي الفلاسفة في هذه المسألة فنراهم يقولون بأن «فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع

(1) المصدر السابق، ص 54 ـ 55.
(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 97.

لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له (أي للاحتراق)». ولكن الغزالي يعقب على هذا القول بما يلي: «**وهذا ما ننكره. بل نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه (أي القطن) وجعله حراقاً (الحراق ما يقع فيه شرر النار عند القدح) أو رماداً، هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة، أو بغير وساطة. فأما النار ـ وهي جماد ـ فلا فعل لها**»[1].

أما في مسألة العلم والمعرفة فيأخذ الغزالي بموضوعة الأشعري نفسها، قائلاً في معرض الرد على الفلاسفة: «.. **فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله، مع إمكانه، في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت**»[2].

نخرج من كل ذلك بنتيجة لا تختلف عن النتيجة السابقة التي رأيناها تلغي قوانين الكون وقوانين العلم، وهي هنا تلغي وعي الإنسان نفسه، ما دام كل علم يحصل للإنسان عن حوادث الكون هو علم مخلوق لله دون أن يكون للوعي الإنساني فعل ما. لكن هذا الموقف الأشعري سنجد، في التيارات الفكرية الأخرى المعاصرة له، من يتولى الرد عليه انطلاقاً من السياق الفكري التاريخي نفسه.

4 ـ النظّام ينفي نظرية الجزء الذي لا يتجزأ

نعتقد أن الكلام على النظرية الذرية في الفكر العربي ـ الإسلامي يبقى ناقصاً إن لم نرفقه بمذهب إبراهيم بن سيّار النظّام في هذا المجال. فإن هذا المفكر المعتزلي الكبير يؤلف بنفسه وبالتيار النظري الذي تأثر به حلقة فكرية بارزة في المرحلة التي نحن بصددها من مراحل التفكير الفلسفي قبل

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، تحقيق سليمان دنيا، ص 225 ـ 226.

(2) المصدر السابق، ص 231 ـ 232.

ظهور الفلسفة العربية ـ الإسلامية بوجهها المستقل عن المدرسة الكلامية.

لقد عاصر النظّام أزهى أيام المعتزلة وأخصب نشاطهم الفكري والنظري، وشارك مشاركة مثمرة في هذا النشاط وفي تنظيم المباحث الكلامية تنظيماً أدى إلى تطويرها من حيث المضمون الفكري أولاً، ومن حيث أسلوب البحث ثانياً، إذ أمكن استخلاص قوانين متناسقة لهذه المباحث حتى صح لها أن تؤلف علماً له أصوله وقوانينه سمي علم الكلام.

ويبدو أن من مؤهلات النظّام لهذه المكانة التي شغلها في الحركة الفكرية لعصره، ارتباطه العقلي بثقافات الأقدمين: الشرقية واليونانية، وإطلاعه الواسع على كل ما وصل إلى الفكر العربي ـ الإسلامي من فلسفة اليونان في القرنين الثامن والتاسع. ونجد في مؤلفات مؤرخي الفرق الإسلامية الأولين ما يدل على عمق صلته بتلك الثقافات، وبالفلسفة اليونانية بالأخص، بل من أوضح الأدلة على ذلك عناوين كتبه التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون. فقد ذكر له الأشعري[1]، مثلاً، كتابين: أحدهما، كتاب «الجزء» وهو ـ كما نفهم من الأشعري ـ عرض لأقوال المفكرين الإسلاميين في مسألة «الجزء الذي لا يتجزأ»، وكتاب «الحركة أو حركة الأجسام». وعن هذا الكتاب ينقل الأشعري قوله ـ أي النظّام ـ أن «الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد، وحركة نقلة، فهي كلها ـ أي الأجسام ـ متحركة في الحقيقة، ساكنة في اللغة. والحركات هي الكون لا غير ذلك»[2]. وذكر له البغدادي «كتاب الثنوية» (الفرق بين الفرق ـ ص 117)، كما ذكر له الخياط كتاباً في التوحيد (الانتصار ـ ص 172)، وابن المرتضى في «المنية والأمل» ذكر له كتاباً بعنوان «نقض كتاب أرسطاطاليس». إلخ.

أما مذهب النظّام في الذرات فيجمع مؤرخو الفرق الإسلامية على أنه مذهب انفرد به عن أصحابه المعتزلة، إذ قال بنفي «الجزء الذي لا يتجزأ».

---

(1) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 316، الطبعة الثانية، تصحيح هـ. ريتر 1963.
(2) المصدر السابق، ص 324.

وقد وصف الشهرستاني هذا القول للنظّام بأنه وافق به الفلاسفة[1]. وحكى عنه الأشعري قوله بأن «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ (أي لا نهاية لتجزئته)[2]. ولكن الخياط يفسر القسمة غير المتناهية عند النظّام بالقسمة الوهمية، لا القسمة الفعلية، ويسند هذا التفسير إلى النظّام نفسه إذ يقول الخياط: «وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم ـ أي إبراهيم النظّام ـ أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين»[3]. غير أن الاعتراض الذي واجهه به معاصروه رداً على مذهبه في عدم تناهي الأجزاء، يدل على أنهم فهموا من مذهبه هذا أنه يقصد بالقسمة غير المتناهية القسمة الفعلية، لا الوهمية. ويؤكد ذلك جواب النظّام نفسه عن اعتراضهم ذاك، كما سنرى في ما يلي:

5 ـ نظرية الطفرة عند النظّام

كان الاعتراض على قول النظّام بالتجزئة غير المتناهية قد وضعه أمام هذا السؤال: إذا كانت أجزاء الأجسام لا تتناهى فكيف تقول في نملة تمشي على صخرة من طرف إلى طرف. فإن النملة من الأشياء التي تتناهى، وأجزاء الصخرة ـ في فرضية النظّام ـ غير متناهية. ومعنى ذلك أن ما يتناهى قد قطع ما لا يتناهى، وهذا محال؟

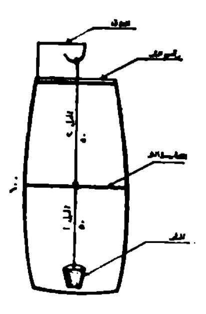
وأجاب النظّام عن هذا الاعتراض بفرضية جديدة مكملة أو مفسرة لفرضية عدم تناهي الأجزاء، وهي المعروفة بنظرية (الطفرة). ويقرر الشهرستاني هذه النظرية للنظّام على الوجه الآتي:

تقطع النملة بعض أجزاء الصخرة بالمشي، وتقطع بعضها الآخر بالطفرة.

---

(1) الملل والنحل، جـ 1، ص 57، طبعة القاهرة.
(2) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 318.
(3) الخياط، الانتصار، ص 32.

«وشبه ـ أي النظّام ـ ذلك بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر، طوله ـ أي الحبل ـ خمسون ذراعاً، وعليه دلو معلق، وحبل (آخر) طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق (أي جسم صلب معقوف) فيجر به الحبل المتوسط. فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مئة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد. وليس ذلك إلا لأن بعض القطع بالطفرة»[1]. (يمكن تقريب الفكرة بالرسم التالي):



ثم يعترض الشهرستاني على هذا الاستنتاج للنظرية قائلاً: «ولم يعلم ـ أي النظّام ـ أن الطفرة (هي) قطع مسافة أيضاً موازية لمسافة. فالإلزام لا يندفع، وإنما الفرق بين المشي والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه»[2].

أما الأشعري فيقرر نظرية النظّام بالطفرة هكذا: «.. فزعم النظّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث ولم نمر في المكان الثاني على جهة الطفرة. واعتل في ذلك «أي علل ذلك» بأشياء، منها الدوامة: يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز (أي الطرف الأعلى) أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها. قال ـ أي النظّام ـ وإنما ذلك لأن أعلاها يماشي أشياء لم يكن حاذى ما قبلها»[3]. (يقصد من العبارة الأخيرة: أن الحركة في أعلى الدوامة أكثر حرية من أسفلها

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 58.
(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 321، الطبعة المذكورة سابقاً.

والمقاومة للحركة فيه أقل منها في الأسفل، لأن الأعلى يماس أوائل الأشياء قبل أن تزدحم به فتعرقل حركته).

غير أن الأشعري يكتفي بعرض النظرية على هذا الوجه وبعرض ردود الآخرين من «أهل الكلام» عليها، دون أن يعرض رأيه هو فيها. ويذكر من هذه الردود ما نسبه إلى أبي الهذيل العلّاف وغيره، قائلاً إن هؤلاء «أحالوا (أي قالوا إنه محال) أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا: هذا محال لا يصح. وقالوا إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، (أي أنه قد يحصل السكون لبعض الجسم في الوقت الذي يكون فيه أكثره متحركاً)، وأن للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه. وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية، بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه»[1]. ثم يقول الأشعري إن كثيراً من أهل النظر، وقالوا إن الحجرين إذا أرسلا سبق أثقلهما، لأن أخف الحجرين يعترض له من الأفات (العوائق) أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقدام والخلف، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار، فيكون هذا أسرع»[2].

ونجد عند البغدادي[3] وعند ابن المرتضى[4] عرضاً لنظرية النظّام في الطفرة يشبه عرض الشهرستاني لها. ويستخلص من مختلف الصيغ التي عرضت بها هذه النظرية، ومن الردود عليها، إن النظّام كان يقول بأن التجزئة غير المتناهية للجزء هي تجزئة بالفعل لا بالاحتمال والإمكان والقوة، أي أنه لم يكن يقصد التجزئة الوهمية كما ادعى الخياط في قوله السابق. فإن صيغة الاعتراض عليه بقطع النملة أجزاء الصخرة من طرف إلى طرف وبأن هذا يعني ـ على افتراض عدم تناهي التجزئة ـ قطع ما يتناهى، وهو النملة، لما لا يتناهى وهو أجزاء الصخرة، ثم صيغة النظّام في الإجابة

(1 و2) المصدر السابق، جـ 2، ص 321 ـ 322.
(3) الفرق بين الفرق، ص 124.
(4) المنية والأمل، ص 29.

عن هذا الاعتراض بمثال قطع المئة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً، ثم تعليله الآخر للطفرة بمثال الدوامة ـ كل ذلك ظاهر بأن الحوار بين النظّام وخصومه قائم ـ أساساً ـ في هذه المسألة على التجزئة الفعلية غير المتناهية، دون التجزئة الوهمية. ولو أنه كان يقصد التجزئة الوهمية، أي المنحصرة في الذهن دون الواقع، أو الموجودة بالقوة دون الفعل، لما احتاج الحوار إلى هذه الأمثلة الواقعية المادية الملموسة التي طبقت عليها النظرية، بل نقول: لو أن القسمة الوهمية هي المقصودة لما احتاج النظّام إلى نظرية الطفرة البتة. لأنه من الواضح أن قضية الطفرة هذه قائمة ـ عند النظّام ـ على نظريته في الحركة من حيث هي حركة واقعية فعلية لا وهمية. فما نظريته في الحركة؟

6 ـ نظرية الحركة عند النظّام

ـ نجد عند الشهرستاني والأشعري أفضل مصدرين لهذه النظرية. فالأول يذكر في جملة المسائل التي انفرد بها النظّام عن أصحابه المعتزلة، قوله ـ أي النظّام ـ بأن «أفعال العباد كلها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس. ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة (أي حركة الانتقال من مكان إلى مكان)، وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة: من إثبات حركات في الكيف، والكم، والوضع، والأين، والمتى.. إلى أخواتها ـ أي إلى سائر المقولات ـ»[1].

ظاهر من هذا النص للشهرستاني أن الحركة عند النظّام هي الشكل الوحيد لأفعال الإنسان، حتى أفعال الوعي منها، كالعلوم والإرادات التي سماها حركات النفس. أما السكون فقد جعله النظّام ـ كما يبدو من هذا النص ـ شكلاً من أشكال الحركة أيضاً، وسماه «حركة اعتماد» بمعنى أنه حركة داخلية خفية في الفعل، وربما كان القصد بحركة الاعتماد حركة الدفع

(1) الملل والنحل، جـ 1، ص 57.

الذاتية التي من شأنها أيضاً مقاومة الموانع الكابحة للحركة الخارجية[1]. ويدل نص الشهرستاني بقوله: «ولم يرد بهذه الحركة حركة النقل، وإنما الحركة عنده ـ أي النظّام ـ مبدأ تغير ما» يدل هذا على أن المقصود بالحركة التي تتشكل بها أفعال الإنسان هو الحركة التي تندرج في مقولة الكيف وحسب، أما حركة النقلة من المكان فهي تندرج في مقولة «الأين»، وقد نفى نص الشهرستاني هذه الحركة من قصد النظّام. وربما كان هذا مما يتفق مع أرسطو. فإنه ـ أي أرسطو ـ كثيراً ما يستعمل لفظة «التغير» للدلالة على الحركة الكيفية وحدها، بالرغم من أن الحركة عنده تشمل مختلف أشكال الصيرورة التي تندرج في المقولات العشر الأرسطية كلها، وبالرغم من أن التغير نفسه ـ بمفهومه العام ـ يشمل أيضاً أنواع الحركة كلها التي هي ـ في الواقع ـ أنواع الوجود العامة عند أرسطو.

فإذا صح استنتاجنا هذا من نص الشهرستاني، أي حصر حركة أفعال الإنسان في الحركة الكيفية عند النظّام، فقد وقع الشهرستاني في تناقض بهذا النص، إذ نفى ـ من جهة ـ إرادة النظّام لحركة النقلة الداخلة في مقولة الأين، ثم نسب ـ أي الشهرستاني ـ من جهة أخرى، إلى النظّام كونه أخذ بما يقول الفلاسفة «من إثبات حركات الكيف، والكم، والوضع، والأين والمتى إلخ»..

على أن الاكتفاء بنص الشهرستاني المذكور لايقدم لنا نظرية النظّام في الحركة كاملة. لأن هذا النص يتحدث عن أفعال الإنسان فقط. ويبقى أن نعرف ما رأي النظّام في الحركة بالنسبة لغير أفعال الإنسان، من الأجسام وسائر أشكال المادة في العالم.

إن هذا النقص في عرض نظرية النظّام يتداركه الأشعري في عدة أماكن من «مقالات الإسلاميين»، فهو يحكي أولاً عن النظّام قوله بأن «الأجسام

---

(1) يدل على صحة هذا التفسير لحركة الاعتماد قول النظّام نفسه ـ كما في «مقالات» الأشعري (جـ 2، ص 254) ـ بأن «الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني، وأن الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني».

كلها متحركة». و«الحركة حركتان: حركة اعتماد، وحركة نقلة. فهي ـ أي الأجسام ـ كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة[1]. والحركات هي الكون لا غير ذلك. وقرأت في كتاب يضاف إليه ـ أي ينسب إلى النظّام ـ أنه قال: لا أدري ما السكون، إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين. وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد»[2].

نجد في هذا النص عناصر مهمة من نظرية الحركة عند النظّام. فهو يكشف شمول النظرية وتكاملها، كما نرى فيه الحركة قد وضعت عند النظّام كحقيقة مطلقة، على حين نرى السكون عنده قد وضع بوصف كونه شيئاً نسبياً. إننا نجد النظّام هنا، في نظرته للحركة والسكون، ينطلق من نظرة ذات محتوى مادي ديالكتيكي حتى في إطارها الميتافيزيقي. بل نحن نلمح عمق هذه النظرية وقيمتها الفلسفية في هذا الإطار ذاته بالخصوص. فإن القول بأن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة حركة اعتماد، ينبىء أن النظّام قد استطاع أن يخترق الحاجز الميتافيزيقي في مكان سيطرته وكثافته، أي في فكرة الخلق الإلّهي، إذ استشرف وجود الحركة الداخلية الموضوعية للمادة حتى وهي مغلفة بهذا الغلاف المسيطر من تصوره الميتافيزيقي. أي أننا نرى النظّام هنا يقترب من المفهوم الفلسفي للمادة من حيث هي مقولة فلسفية. فإذا أضفنا رؤيته حركة المادة بواقعها الموضوعي حتى في حالة خلقها من الخارج إلى رؤيته السابقة الذكر، أي رؤية كون الأجسام مؤلفة من ذرات أو جواهر أو جزيئات قابلة للتجزيء الواقعي الفعلي لا الوهمي الذهني، كما فهم الخياط في «الانتصار»، تجزيئاً إلى غير نهاية ـ نقول: إذا أضفنا هذه الرؤية إلى تلك أمكننا أن نجد هذا الشكل الأولي من أشكال الوعي المقولي الفلسفي للمادة وحركتها الموضوعية، وأن نجد موقفاً مادياً وديالكتيكياً يتوهج ضمن المواقف المثالية والميتافيزيقية.

وينبغي أن نرجع هنا، ثانية، إلى نص الشهرستاني السابق الذكر، لنمعن

---

(1) يقصد من قوله «في اللغة» أن السكون شيء اصطلاحي فقط وغير حقيقي.
(2) مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 324.

النظر من جديد في ما جاء في ذلك النص من القول بأن أفعال الإنسان كلها حركات، وأن العلوم والإرادات هي أيضاً حركات ـ وإن سماها حركات النفس ـ وأن الحركة مبدأ تغير. فإذا جمعنا هذه الأقوال للنظّام إلى أقواله الواردة في نص الأشعري الأخير عن حركة الأجسام كلها وكون الحركات هي الكون لا غير ذلك، صح لنا أن نستخلص من كل هذا نظرة متكاملة تنطوي على محاولة بالغة الأهمية بالقياس إلى عصرها. نعني بها محاولة اكتشاف كون الحركة هي شكل وجود المادة وشكل بقائها وكونها الخاصة الملازمة للمادة، وأنه لا وجود للمادة من غير حركة، ثم محاولة اكتشاف علاقة التفكير بالمادة (العلوم والإرادات حركات). وليس يقلل من أهمية هذه المحاولة أنها جاءت في إطار الشكل الديني من أشكال الوعي، بل إن ذلك مما يضفي عليها قيمتها التاريخية والفكرية معاً. وقد يساعدنا على رؤيتها بنظر أكثر وضوحاً أن نتذكر ما بيَّنه أنغلز من أن الحركة تحتوي كل ما في الكون من تغيرات دائمة ودائبة في الأشياء والظاهرات، من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً وهو التفكير، وأن نتذكر كذلك أن العلوم التجريبية الحديثة قد أثبتت بإنجازاتها الكبرى المعاصرة الواقع الموضوعي لهذه الحقيقة.

وقد ابتعد النظّام كثيراً عن الفهم الميتافيزيقي للسكون حين أنكر أن يكون معناه ـ أي السكون ـ انعدام الحركة. فقد رأيناه في نص الأشعري يقول: «لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني: كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين». فهو هنا يؤكد عدم انفكاك الحركة عن المادة، وعدم وجود السكون إلا بصورة ظاهرية اصطلاحية. وبذلك يقترب النظّام من الفهم الدياليكتيكي العلمي الذي ينكر انعدام الحركة ولا يعترف بالسكون إلا من حيث هو شيء نسبي، بمعنى أنه يمكن أن يوصف جسم ما بأنه ساكن ولكن بالنسبة لجسم آخر في وقت ما، على حين يكون متحركاً في الواقع. ثم أنه بذلك أيضاً يختلف اختلافاً جوهرياً عن زميله المعتزلي الكبير أبي الهذيل العلّاف، أي أن الاختلاف بينهما لا ينحصر في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ في رأي العلّاف بل في مسألة الحركة والسكون كذلك. وقد قال

أبو الهذيل إن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة. والحركة والسكون هما غير الكون. والجسم، في حال خلق الله سبحانه له، لا ساكن ولا متحرك»[1].

7 ـ نظرة متكاملة في آراء النظّام

على أن مقتضيات البحث العلمي تدعونا أن لا نقصر النظر في آراء النظّام هنا، في مسألة الحركة وفي مسألة القسمة غير المتناهية للأجزاء، على رؤية هذه الآراء منفصلة ومنعزلة عن سائر آرائه في مسائل أخرى. فإن الاقتصار على ذلك يوقعنا في خطأ فادح في أسلوب البحث وفي طريقة الاستنتاج غير العلمية. فعلينا إذن أن ننظر في هذه النزعة المادية البارزة عند النظّام هنا خلال تطورها أو صيرورتها في سائر آرائه، لنرى مدى التناسق في منظومة تفكيره ككل، أو لنرى هل لهذا المفكر المعتزلي منظومة فكرية متكاملة متناسقة حقاً، أم أن نزعته المادية الظاهرة هنا لا تزيد عن كونها خاطرة عابرة لا تناسق بينها وبين غيرها من خواطره الفلسفية المتناثرة العابرة أيضاً؟

لبلوغ هذا الغرض نحتاج أن نستعرض جملة من آرائه في جملة من المسائل التي كانت موضع النظر والجدل عند مفكري عصره من «الكلاميين»:

أ ـ يرى النظّام أنه يستحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء، ولا إلى شيء[2]. فماذا يعني ذلك؟

المتحرك هنا هو الأجسام، أي المادة. فهذا القول يعني إذن أن المادة لا يمكن أن تكون خارج المكان (لا في شيء) وخارج الزمان (لا إلى شيء). (باعتبار أن تغير الظاهرات المادية في الزمان هو الاتجاه من

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 325.
(2) المصدر السابق، ص 232.

الماضي إلى الحاضر فالمستقبل). يستنتج من ذلك أن النظّام ينتهي بهذا الرأي ـ في إطاره التاريخي الخاص ـ إلى نظرة تحمل نواة نزعة مادية ديالكتيكية تتجه إلى القول باستحالة فصل المادة عن المكان والزمان أولاً، وباستحالة فصل كل من المكان والزمان عن الآخر ثانياً. وهذه الرؤية في عهد مبكر تتناسق مع رؤيته المادية للقسمة غير المتناهية للجزيئات.

ب ـ يرى النظّام «أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه. فالضد هو الممانع والمفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد. والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله. يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة. .»، «. . ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر»[1].

ماذا نرى في هذا الكلام؟

نرى فيه انسجاماً فكرياً فلسفياً مع موضوعتيه السابقتين بشأن الحركة وعدم تناهي قسمة الأجزاء المادية. ونرى هذا الانسجام يتجلى في ارتباط موقفه هنا بموقفه في الموضوعتين المشار إليهما. وتفسير ذلك يحتاج إلى مقدمة.

إن النظّام في هذا الكلام الأخير ـ كما يرويه الأشعري ـ يعود بنا، في مسألة تداخل الأضداد، إلى مسألة قديمة في تاريخ الفلسفة ترجع إلى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، أي إلى العهد الذي ظهرت فيه النزعة المادية عند الفلاسفة اليونانيين الميلتيين ثم عند هيراقليط الأفسوسي من جهة، والعهد الذي بدأت تبرز فيه النزعة المثالية عند الفلاسفة اليونانيين الفيثاغوريين ثم الإيليين ولا سيما زينون الإيلي من جهة ثانية. ففي خلال تطور النزعة المادية ثم صراعها مع النزعة المثالية منذ فيثاغورس والفيثاغورية (The Pythagoreans) ظهر هيراقليط بموضوعته القائلة بتحول الأشياء بعضها

---

(1) المصدر نفسه، ص 327.

إلى بعض بصورة متعاقبة وفقاً للضرورة مقترنة بموضوعته الأخرى المكملة لها، وهي القائلة بالوحدة الداخلية بين الضدين وبصراعهما ويكون هذه الوحدة وهذا الصراع مصدر التحول المتعاقب بين الأشياء. ثم ظهر زينون الإيلي في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، فأنكر ـ بوحي من نزعته المثالية والميتافيزيقية ـ إمكان وجود الحركة، استناداً منه إلى أن وجودها والتفكير بوجودها يستلزمان وجود التناقض، وهو ينكر إمكان وجود التناقض في الطبيعة. وكان مثال السهم المنطلق من الأمثلة التي أراد بها تصوير استحالة الحركة بناء على استحالة التناقض. إذ قال إن افتراض كون السهم متحركاً أثناء انطلاقه يستلزم بأن يكون ـ أي السهم ـ في وقت واحد موجوداً في مكان معين وغير موجود، وهذا تناقض، والتناقض محال، فوجود الحركة نفسها إذن محال.

وتكملة لهذه المقدمة نرى ضرورة الأشارة إلى ما كشفه تطور الفكر والعلم في العصر الحديث من أن الحركة ـ عدا كونها حقيقة قائمة في الكون وموضوعية ومطلقة ـ متلازمة أيضاً مع قانون التناقض الذي هو عبارة عن علاقة واقعية موضوعية بين الأضداد المتداخلة. بل إن وجود الحركة ـ وهو أمر مسلم به ـ لا معنى له من غير هذا التناقض الذي يعني، في الواقع، وجود علاقة بين ضدين تتمثل خلال حركة الأشياء في ثلاث ظاهرات، هي: الوحدة الداخلية بين الضدين أولاً، والصراع بين هذين الضدين في وحدتهما الداخلية هذه، ثانياً. ثم نفي كل منهما الآخر حلاً لهذا الصراع ثالثاً. وهذا النفي هو المدلول الحقيقي للتحول الذي أشار إليه هيراقليط منذ القرن السادس قبل الميلاد. فالأضداد ـ وفق قانون وحدتها وصراعها وتحولها ـ يشترط بعضها بعضاً وينفي بعضها بعضاً في عملية واحدة متكاملة.

وقد عرف في مراحل تطور تاريخ الفلسفة أن هذه المسألة ذاتها ـ أي مسألة تصارع الأضداد ـ كانت إحدى المسائل الفارقة بين الفلاسفة والعلماء الميتافيزيقيين والمثاليين وبين الفلاسفة والعلماء ذوي النزعات الدياليكتيكية والمادية. فقد كان الأولون ينكرون فكرة وجود الأضداد وتناقضاتها في

الطبيعة، فضلاً عن تداخلها ووحدتها، قياساً على ما كانوا يرونه من ضرورة عدم وجود التناقض في أقوال الناس ولا سيما العلماء والفلاسفة منهم. على حين كان الآخرون يثبتون تلك الظاهرات الثلاث في حركة المادة: وحدة الأضداد الداخلية مع الصراع بينها داخل وحدتها وانتهاء هذا الصراع إلى حله بنفي الأضداد بعضها لبعض.

بعد هذه المقدمة نرجع إلى كلام النظّام الأخير القائل بأن «كل شيء قد يداخل ضده وخلافه» وأن «معنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر»، لنرى في هذا الكلام انسجاماً فكرياً وفلسفياً مع مضمون كلام النظّام نفسه على الحركة ووجودها المطلق، فإن قوله بوجود الحركة هكذا مع قوله هنا بمداخلة الضد لضده، ثم تحديده لمعنى الضد بأنه «الممانع والمفاسد لغيره» ـ والغير هنا هو الضد الآخر أو المخالف ـ وتحديده، بعد، لمعنى المداخلة بأن يكون حيز أحد الضدين أو المتخالفين هو نفسه حيز الآخر وأن يكون أحدهما «في الآخر» ـ كل ذلك ظاهر الدلالة على أن النظّام حين فكر هكذا في هذه المسألة قد اقترب في هذا المجال أيضاً إلى الفهم الدياليكتيكي لقانون وحدة الأضداد الداخلية وتناقضها معاً، وإلا فما معنى أن يكون الضد هو «الممانع والمفاسد»، وأن يكون في الوقت نفسه «في حيز» ضده «وفي ضده»؟ هل يمكن أن نفهم من كونهما في حيز واحد وكون أحدهما في الآخر سوى وحدتهما الداخلية؟، وهل يمكن أن نفهم بعد هذا من كون أحدهما ممانعاً لغيره ومفاسداً له سوى التناقض بينهما، أي الصراع بينهما في حال وحدتهما؟ ولقد نجد في استعمال لفظتي «الممانعة والمفاسدة» بصيغة «المفاعلة» بالذات، إن الأمر لم يكن إلا قصداً واختياراً ولم يكن استعمالاً عفوياً أو تأنقاً لغوياً. فإن صيغة «المفاعلة ـ كما هو معلوم طبعاً ـ تقتضي وجود الحركة أولاً، وتقتضي ثانياً كون هذه الحركة قائمة في عملية واحدة بين طرفين اثنين، وهي هنا عملية «ممانعة ومفاسدة» أي تصارع وتناقض بين هذين الطرفين في «الحيز» الواحد وفي الحركة الواحدة بداخل كل منهما.

ذلك ما كنا نعنيه بانسجام النظّام مع نفسه في مسألتين هما ـ في منطق

الواقع ومنطق الفهم الدياليكتيكي ـ متلازمتان: مسألة الحركة، ومسألة وحدة الأضداد وتناقضها. ومن البدهي أن النظّام، وهو يفكر بهاتين المسألتين على هذا النحو من التفكير، لا يمكن للباحث العلمي، إلا أن يراه في صف آخر غير صف المفكرين أو الفلاسفة الميتافيزيقيين والمثاليين، وإن اقتصر الأمر هنا على موقفه من المسائل الثلاث التي حاولنا حتى الآن أن نتعرف موقفه منها. نعني بها: مسألة قسمة الجزيئات، ومسألة الحركة في الطبيعة، ومسألة تداخل الأضداد وتصارعها. وفي تقديرنا أن الموقف من هذه المسائل الثلاث يمكن أن يحدد الطابع العام الفكري لهذا المفكر أو ذاك بقدر ما. لأنها مسائل جوهرية في معرفة مكان كل مفكر من المعركة الفلسفية القديمة ـ الجديدة بين المادية والمثالية، التي ترجع ـ بواقعها الجذري المباشر أو غير المباشر ـ إلى اختلاف المواقف الإيديولوجية.

ولكننا نريد أن نؤكد هنا كذلك تحفظاً علمياً لا بد منه. هو أنه من العسير جداً، في عصر كعصر النظّام بالأخص، أن يكون تحديد الموقف من هذه المسألة، أو تلك، أو من جملة مسائل، تحديداً حاسماً وشاملاً. فقد كانت تتداخل في مواقف المفكرين المادية، أو المثالية، الميتافيزيقية أو الدياليكتيكية، عناصر من هذه النزعة وتلك. غير أن هذا الواقع التاريخي لا يعفي الباحث من الكشف عن مكان هذه النزعة أو تلك وعن الشكل الذي تتخذه عند هذا المفكر أو ذاك أو عن المضمون الذي تحتويه، مع أخذ الإطار التاريخي بالحسبان.

وبعد، فلنتابع ما بدأناه من عرض آراء النظّام في جملة من المسائل النظرية والفكرية المختلف عليها في عصره، لعلنا نستخلص من ذلك ما يؤكد هذا الطابع الفكري والإيديولوجي الذي انكشف لنا منه حتى الآن، أو ما يعارض هذا الطابع:

جـ ـ يقول الأشعري: «وكان النظّام ـ فيما حكي عنه ـ يزعم أن الطول هو الطويل وأن العرض هو العريض. وكان يثبت الألوان والطعوم والأراييح (الروائح) والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً. ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام

اللطاف[1] قد تحل في حيز واحد. وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط»[2].

نرى في هذا النص أكثر من مسألة، ولكنها تلتقي جميعاً بكونها صادرة عن منطلق واحد. وسنرجع إلى هذا المنطلق بعد النظر في كل منها على حدة: فأولاً، نرى في قوله بأن الطول هو الطويل والعرض هو العريض شيئاً مما يشبه قول أرسطو في الماهية. فإن ماهية الشيء ـ عند أرسطو ـ منبثقة من وجوده الخارجي نفسه، فليس لها وجود أذن إلا بوجوده، بل لا وجود في الخارج إلا للشيء ذاته دون الماهية. فالإنسانية مثلاً، من حيث هي معنى كلي، أو حقيقة كلية، لا تتمتع بوجود خارجي مستقل، أي ليست قائمة بنفسها في الخارج، وإنما الموجود هو الإنسان الفرد. ويبدو لنا أن هذا ما يعنيه النظّام بقوله أن الطول هو الطويل وأن العرض هو العريض، بمعنى أن الطول والعرض من حيث هما ماهيتان لا وجود لهما في الخارج وإنما الموجود هو صاحب كل من الماهيتين، أي المصداق الواقعي الفرد لكل منهما، وهو الطويل والعريض. والمنطلق النظري لهذا الرأي هو المعارضة لمنطلق المثل الأفلاطونية القائم على وجود الماهية المستقل عن وجود الكائن الخارجي. بل القائم أيضاً على تبعية وجود هذا الكائن لوجود الماهية، بمعنى أن وجوده ليس سوى ظل وهمي لوجود الماهية أو «المثال». وظاهر أن المنطلق الأرسطي هنا يحمل مضموناً تكمن فيه نزعة مادية أخص خصائصها أنها تعترف بالوجود الموضوعي المستقل للكائن الخارجي. وهذا ما يأخذ به النظّام نفسه انسجاماً مع نزعته التي رأينا بعض أشكالها في نظريات سابقة له.

وثانياً، نرى في النص المتقدم الذي ينسب الأشعري مضمونه إلى النظّام أن هذا المفكر ـ أي النظّام ـ يقول بأن الرائحة واللون والطعم والصوت والألم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ليست أشياء معنوية مجردة،

---

(1) اللطاف: جمع لطيف. واللطيف هنا ضد الكثيف، أي الجسم العادم للكثافة إلى حد عدم رؤيته بالعين المجردة أو عدم إدراكه بالحواس الظاهرة الأخرى.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 347.

وإنما هي أشياء مادية، فهي ـ في نظره ـ أجسام لطيفة، بمعنى أنها رغم خلوها من الكثافة المرئية تحمل خصائص الأجسام ذات الوجود المادي في الخارج الموضوعي. وإذا كان العلم الحديث يميز بعض هذه الأشياء من بعض، ولا يسلم برأي النظّام في تفسير واحد لها جميعاً، فإن ذلك أمر آخر ليس مطلوباً منه أن يستوعبه وهو في مرحلة من تاريخ المعرفة بعيدة جداً عن عصر التقدم العلمي الخارق الذي نعيش فيه. ولكن المسألة هنا هي المنطلق المادي لتفكير النظّام في تفسير الأشياء. وليس يعنينا أن يكون على صواب أو على خطأ في تفسير هذا الشيء وذاك، وإنما يعنينا منه كيف يفكر ومن أن ينطلق في تفكيره. ومن هنا نستطيع ـ وفقاً لما نسبه إليه الأشعري في هذا النص ـ أن نستخلص نزعته المادية أيضاً من إضفائه خصائص الجسمية حتى على مثل الألم الذي لا يخرج في الواقع عن كونه انفعالاً حسياً بالمحسوسات.

وثالثاً، نرى في قول النظّام ـ أثناء النص نفسه ـ بأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد، نظرة ذات محتوى دياليكتيكي ليست بعيدة جداً عن مكتشفات العلوم الحديثة في التركيبات الكيمائية والفيزيائية التي تتداخل فيها الظاهرات الطبيعية للأجسام.

ورابعاً، نرى كذلك في النص توكيداً جديداً لرأي النظّام في قانون الحركة من حيث هي حقيقة مطلقة في وجود المادة.

د ـ نسب الأشعري أيضاً إلى النظّام قوله بأن «الروح هي جسم، وهي النفس. وزعم أن الروح حيّ بنفسه. وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القوي، وأن سبيل كون الروح (أي نشوئها ووجودها) في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار»[1].

ونقل الأشعري عنه، قبل هذا، قوله بأن «الإنسان هو الروح، ولكنها مُداخِلَة للبدن، مشابكة له، وأن كل هذا في كل هذا (أي كل الروح في كل

---

(1) المصدر نفسه، ص 333 ـ 334.

البدن وبالعكس)، وأن البدن آفة عليه»[1].

أما الشهرستاني فيصوغ موضوعة النظّام في مسألة الروح والبدن والإنسان على النحو التالي:

«وافقهم (أي الفلاسفة) أيضاً في قولهم: إن الإنسان في الحقيقة هو «النفس» و«الروح». والبدن آلتها وقالبها. غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم (أي الفلاسفة)، فمال إلى قول الطبيعيين منهم: إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مُداخِل للقالب بأجزائه مداخلَة المائية في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن. وقال: إن الروح هي التي لها قوة، واستطاعة، وحياة، ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل[2].

نلحظ هنا اختلافاً بين نصَّي الأشعري ونص الشهرستاني في مسألة كون الجسم آلة وقالباً للروح أو النفس في نص الشهرستاني، على حين لا نجد شيئاً من ذلك في نصَّي الأشعري، بل نجد فيهما توكيداً للمشابكة والمداخلة بين الروح والبدن (كل هذا في كل هذا)، كما نجد هذا التوكيد نفسه عند الشهرستاني (مداخلة المائية في الورد.. إلخ). فإن المداخلة بينهما على هذا النحو تنفي فكرة الآلة والقالب، بل تكاد تناقضها. ومن هنا يمكن القول ان الشهرستاني وقع في نوع من التناقض حين وضع فكرة الآلة والقالب ثم وضع فكرة المداخلة المماثلة لمداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن. وقد اتفق الأشعري والشهرستاني ـ في ما عدا ذلك ـ على نسبة القول بجسمية الروح إلى النظّام، وانفرد الأشعري بذكر أشياء أخرى مهمة عن مذهب النظّام في هذه المسألة. ونظراً لكون الأشعري أقدم من الشهرستاني ولكونه يكاد يكون معاصراً للنظّام، نختار أن نستند إليه هنا في استخلاص مذهب النظّام. فماذا يمكن استخلاصه من النصين السابقين اللذين عرضهما الأشعري؟

---

(1) المصدر نفسه، ص 331.
(2) الملل والنحل، جـ 1، ص 57.

أولاً، نجد النظّام يقول بمادية الروح أو النفس. وقد رأينا اتفاق كل من الشهرستاني والأشعري عل أنه قال بكون الروح جسماً.

ثانياً، نجد العلاقة بين البدن والروح علاقة تداخل وتشابك إلى حد أن (كل هذا في كل هذا) حسب تعبير الأشعري، وأن الروح في البدن (كالمائية في الورد) حسب تعبير الشهرستاني. ومؤدى التعبيرين واحد في الواقع. ولكن، ماذا نقول في هذا النوع من العلاقة بين الروح والبدن: هل هي علاقة بين شيئين اثنين، فيكون النظّام على هذا قائلاً بثنائية الروح والجسد. وهو قول ينتسب ـ بجوهره ـ إلى النزعة المثالية، أم علاقة وحدة كلية تنفي عن نفسها فكرة الثنائية إطلاقاً؟

إن الطريقة الإيضاحية التقريبية التي جاءت عند هذين المؤرخين لمعنى المداخلة والمشابكة تضع أمامنا فكرة الوحدة الكلية أكثر مما تضع فكرة الثنائية. وليس لدينا نص للنظّام نفسه نعرف به حقيقة مذهبه هنا، بل لم يصلنا شيء من نظريات النظّام إلا بوساطة مؤرخي الفلسفة العربية ومؤرخي الفِرق الإسلامية. ومهما يكن مفهوم العلاقة بين الروح والجسد عند النظّام، فإن قوله بكون الروح جسماً يحمل إشارة إلى منطلقاته الفلسفية القائمة على نزعة مادية تتخذ عنده هذه الأشكال الخاصة غير المنفصلة عن إطارها التاريخي المشبع بخصائصه الميتافيزيقية والمثالية.

ثالثاً، نجد في إنكار النظّام «أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي» ـ كما يقول الأشعري ـ توكيداً للفكرة الأرسطية السابقة التي رأيناه يأخذ بها في قوله «أن الطول هو الطويل وأن العرض هو العريض»، أي فكرة كون الماهية ليست قائمة بنفسها، وأن الموجود الواقعي هو مصاديق الماهية فقط.

رابعاً، أما قول النظّام: «إن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار» ـ حسب النص الأشعري ـ فهو يعني به أن وجود الروح في البدن إنما حصل بنوع من تداخل الضدين (آفة عليه)[1]، وأن وجود

---

(1) آفة الشيء: كل ما هو ضرر له أو ضد له.

الروح في البدن هو السبب في جعل أفعال البدن اختيارية، أي سبب وجود الوعي الذي به يكون الإنسان مختاراً، بحيث لو فارق الروح البدن لكانت الأفعال الصادرة عن البدن اضطرارية تتولد عنه بصورة طبيعية، ميكانيكية، انعكاسية، كما هي الأفعال الصادرة عن غير الإنسان أو غير الأحياء (الجمادات)، كحدوث الصوت من الحجر عند سقوطه أو اصطدامه بجسم صلب آخر. فماذا نجد في هذا النوع من الكلام؟

الواقع أنه كلام تختلط فيه النزعة المثالية بالنزعة المادية اختلاطاً يعسر معه تمييز إحداهما من الأخرى. فإن القول بأن الجسد آفة الروح مشبع بنفحة صوفية معروفة متأثرة ـ إلى حد ما ـ بنظرية التجاذب العلوي والسفلي بين الروح والجسد في الأفلاطونية المحدثة.

ومن هذه الجهة يدخل هذا القول في النزعة المثالية من الباب العريض. ولكن، من جهة ثانية، نجد فيه إشارة إلى طابع وحدة الأضداد في اجتماع الروح وآفته: البدن. ونجد فيه ـ من جهة ثالثة ـ تحديداً لمكانة الوعي في وضع الفارق الجوهري بين الإنسان وغير الإنسان من الكائنات. فقد أعطى الروح هنا صفة الوعي الذي به يكون الإنسان ذا إرادة واختيار. غير أننا نجد في هذا القول ـ من جهة رابعة ـ ما يشير إلى فكرة الثنائية بين الروح والجسد، وهي ـ كما قلنا ـ فكرة مثالية في الأساس. ولكن لماذا لا نرجع، بعد هذا، إلى مقياسنا السابق، وهو أنه من العسير أن نجد النزعة المادية بشكلها الخالص من قشور المثالية عند مفكرين وفلاسفة يعيشون في عصرهم ذاك ويبنون تفكيرهم وفلسفاتهم في إطار الفكر الديني.

* * *

هـ ـ «وحكى الجاحظ أن النظّام قال إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي: الأذن، والفم، والأنف، والعين، لا أن للإنسان سمعاً هو غيره، وبصراً هو غيره وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يصمّ لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه»[1].

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 2، ص 339.

قد نرى هذا الكلام المنسوب إلى النظّام كلاماً مبتذلاً لبداهة مضمونه عندنا الآن. ولكن ينبغي أن نعرف أن النظّام لم يقله من باب إثبات البدهيات، وليس من حقنا أن نأخذه بشكله المطلق، أي مجرداً من ملابساته وظروفه التاريخية. فقد كان في عصره خلاف بين المذاهب والفِرق والمفكرين في مسألة الحواس، حتى كان يومئذٍ كثير ممن ينكرون الحواس، ويقول الأشعري إن هؤلاء هم الذين ينفون الأعراض. ويقول أيضاً إنه حُكي عن «المرقونية» أنهم يزعمون أن البدن فيه روح وحواس خمس، وأن الروح غير الحواس وغير البدن. وقالت «المنانية»: الإنسان هو الحواس الخمس، وأنها أجسام، وأنه لا شيء غير الحواس، لأن الأشياء عندهم شيئان: نور، وظلمة. وأن النور خمس حواس، وأن الظلام خمس حواس: سمع، وبصر، وحاسة الذوق والشم وحاسة اللمس. في حين قالت «الديصانية» إن الظلام موات جاهل لا حس له، وإن النور حي بنفسه حساس، وإن سمع النور هو بصره وهو ذائقه وهو شامُّه، وإنما اختلف إدراكه فصار يدرك بجهة ما لا يدرك بالجهة الأخرى»[1]. إلى غير ذلك من الآراء العجيبة.

فإذا نحن تصورنا هذا الخليط من الآراء والمذاهب بشأن الحواس وإدراكاتها وعلاقتها بالروح والبدن، وعلاقتها كذلك «بنظرية» المعرفة، استطعنا أن نتصور مدى القيمة التقدمية لرأي النظّام حين ظهر وسط ذلك الخليط ليرجع أمر الحواس إلى حقيقتها العضوية في كيان الإنسان، وإلى وظيفتها العضوية والمعرفية معاً، وبدا لنا بذلك أن المسألة لم تكن حينذاك من البداهة كما نراها نحن في عصرنا. ولكن يبقى أن ننظر بدقة في قول النظّام: «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق إلخ..». فهل يعني هذا أنه ينفي الوظيفة المعرفية للحواس، لأنه يرجع وظيفة الإدراك الحسي إلى النفس بوساطة هذه «الخروق التي هي: الأذن، والفم إلخ؟». يبدو لنا أن المسألة شكلية هنا. فالنفس أو الروح عنده هي الإنسان كما تقدم في نص له ذكرناه سابقاً. فالإنسان إذن هو الذي يدرك المحسوسات بوساطة

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الحواس الخمس هذه. والأمر هو كذلك. وإذا كان النظّام يرى أن لا وجود مستقلاً للحواس، كما هو ظاهر من العبارة المذكورة، فهل يعني ذلك إلغاء الوظيفة المعرفية لهذه الحواس، أم تبقى وسيلة للمعرفة الحسية، سواء أكانت ذات وجود مستقل أم لم تكن؟

* * *

و ـ وفي معرض الآراء والمذاهب بشأن **الأعراض**، نجد النظّام يخالف قول أستاذه العلّاف بأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم، ووجود حوادث لا في مكان. فينكر ـ أي النظّام ـ أن يوجد عرض لا في مكان، أو يحدث عرض لا في جسم. ويرى رأيه هذا كثير من أهل النظر كما يقول الأشعري[1].

لعله واضح أن النظّام يجري هنا أيضاً في هذا الرأي، بما يحتويه من نزعة مادية، مجرى الانسجام مع نزعته الفكرية التي حاولنا استخلاصها من مجموعة آرائه في مختلف المسائل السابقة الذكر. فهو في هذه المسألة يتقيد بنظريته في الحركة. فما دامت الحركة عنده هي العرض الوحيد الثابت للأجسام، العرض الذي تصدر عنه الأعراض كلها، وما دام هو يرى استحالة أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى لا شيء، أي استحالة تحركه خارج المكان وخارج الزمان ـ كما تقدم ـ فقد كان منسجماً إذن مع هذا الرأي بإنكاره «أن يوجد العرض لا في مكان أو يحدث لا في جسم».

8 ـ استخلاص أخير

وفي ختام هذه الجولة مع النظّام، وبعد محاولتنا استخلاص الأساس الفكري الذي ينطلق منه في آرائه السابقة، يمكننا أن نصل إلى استخلاص فكرة عامة عن الرجل، وهي أنه كان من تناسق التفكير بحيث يتاح لنا القول بأن النزعة المادية التي نلمحها خلال نظراته الفلسفية في مختلف

---

(1) المصدر نفسه، ص 369.

المسائل المعروضة في ما سبق، لم تكن نزعة عابرة تأتي في مسألة ما منعزلة عما يأتي في مسائل أخرى. بل يبدو لنا من تتبع أفكاره هنا وهناك أنه بنى عليها منظومة متناسقة من الأفكار والآراء والمفاهيم في جملة من القضايا التي كانت مثار الجدل والنظر والبحث في عصره[1]. ولكن، لا نزعم البتة أنه كان ينزع هذه النزعة وهو يعي ما تؤدي إليه من موقف محدد حيال الصراع الموضوعي الدائب بين المادية والمثالية.

ولا بد لنا أخيراً من الاشارة إلى أن وقوفنا طويلاً مع النظّام إنما يعني الوقوف مع تيار فكري فلسفي ارتبط باسمه بين تيارات الفكر المعتزلي، وكان له تأثيرات عميقة في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

الأساس الاجتماعي لفكرة «التوحيد» المعتزلي

إلى هنا نكون قد استشرفنا، في بحثنا أصل «التوحيد» عند المعتزلة، أبرز جوانب الفكر المعتزلي المتصلة بموضوع هذا الأصل، إما مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

لكن، بقي أن نكشف العلاقة بين هذا الفكر «التوحيدي» بمختلف مظاهره وتجلياته النظرية، وبين الأساس الاجتماعي لهذا الفكر، أي الأساس الذي يتمثل بالجانب الإيديولوجي للإسلام:

قد يتراءى لنا، بعد جولة هذا الفصل في تلك المساحة الشاسعة من فكر المعتزلة، أننا ابتعدنا كثيراً عن ذلك الأساس الاجتماعي ـ الإيديولوجي. وقد ينشأ الاحساس بذلك من أن الجولة هذه قد أوغلت بعيداً جداً في عوالم فكرية تبدو أشبه بمتاهات غيبية منقطعة الصلة بعالم النشاط البشري الاجتماعي. لذا يبرز هنا سؤال: هل كان مفكرو المعتزلة، وهم يعالجون مسائل «الصفات» وإشكالياتها الميتافيزيقية الخالصة، منشغلين «بتفكير» هذه

---

(1) ينبغي أن نتذكر هنا نظرية النظّام في خلق العالم دفعة واحدة، التي دعمها بنظرية «الكمون والظهور» وأنه جعل الحركة هناك مبدأ ومنطلقاً لهذه النظرية.

المسائل وإشكالياتها على نحو من الانقطاع الكلي عن علاقتهم بعالم النشاط **البشري الاجتماعي ذاك؟**

في مبتدأ الفصل القادم الذي سننتقل إليه تواً بعد سطور، يأتي الجواب **عن هذا السؤال، ليكشف لنا أن هؤلاء المفكرين لم يغيبوا قط عن عالمهم** البشري الاجتماعي، وأن انشغالهم بهذه المسائل وبإشكالياتها الميتافيزيقية لم يكن تغييباً للفكر عن ذلك العالم، بل بالعكس: كان شكلاً من أشكال **الحضور في ذلك العالم. كيف ذلك؟. هذا هو السؤال: إن حضورهم ذاك، كان كفاحاً فكرياً في سبيل الوصول إلى صيغة عقلانية للمبادىء الأسس التي تقوم عليها إيديولوجية الإسلام. فإذا دققنا في الوجهة التي تتجه إليها مباحث المعتزلة بمسائل «الصفات»، وهي مجموعة المسائل الدائرة حول أصل «التوحيد»، انجلت أمامنا الرؤية، وأدركنا أن كل ذلك** الجهد الفكري البالغ كان يبتغي توطيد أصل التوحيد على صخرة صلبة جداً من التنزيه المطلق والتسامي المطلق للذات الإلّهية. إن هذا التنزيه وهذا التسامي المطلقين، هما **النقطة المركزية** لإيديولوجية الإسلام، أي النظام الاجتماعي ـ السياسي لدولة الإسلام. ذلك بأن المضمون الاجتماعي، أو البعد الاجتماعي ـ السياسي لمفهوم التوحيد التنزيهي، على نحو ما «فكّره» المعتزلة، يتوجه إلى تصوّر المسافة الشاسعة بين القائم على رأس الدولة الإسلامية (الخليفة) وأجهزة النظام وبين أعضاء التركيبة البشرية للمجتمع العربي ـ الإسلامي، على مثال تصوّر المسافة الشاسعة بين الذات الإلّهية بوحدانيتها المنزهة المتسامية، وبين عالمنا المادي.

تلك هي القاعدة الأساس للبنية الإيديولوجية لدولة الخلافة. فهل المعتزلة، بكفاحهم الفكري لتوطيد أصل التوحيد على قاعدة التنزيه المطلق، كانوا يكافحون إذن لتوطيد إيديولوجية الفصل المطلق بين رأس نظام الخلافة ومجتمع النظام، أي بين الحاكم المطلق والمحكومين؟.

لا شك أنهم، إجمالاً، كانوا يدورون ضمن أبعاد هذه الإيديولوجية، أرادوا ذلك أم لم يريدوا، ووعوا ذلك أم لم يكونوا واعين. غير أن الشروط الاجتماعية والمعرفية، بعلاقاتها التاريخية الموضوعية، كانت

تؤهِلهم لإنتاج إيديولوجية نظام الخلافة بصيغتها العقلانية. وبحكم الآلية الداخلية لعملية التفكير واستقلاليتها النسبية، لم يكن ليتحقق إنتاج إيديولوجية النظام بتلك الصيغة دون إنتاج نقائضها في الوقت نفسه. وقد رأينا خلال فصل التوحيد هذا عدة أمثلة لهذه النقائض. أهمها: اختراق جدار «نظرية» المعرفة بمفهومها الإسلامي، وفسح المجال أكثر فأكثر أمام العقل أن يقتحم ميادين للنظر والبحث والكشف لم يكن مسموحاً له باقتحامها قبل أن يظهر تيار الفكر المعتزلي ويثبت وجوده المعرفي بقوة في ظروفه التاريخية. وخلال هذا الاقتحام كانت تظهر نقائض جديدة لإيديولوجية النظام كما رأينا ذلك في منظومة فكر النظّام، وكما سنرى ذلك أيضاً في فصل العدل الآتي تواً.

الفصل الخامس

العدل المعتزلي

1 ـ «أهل العدل»

«.. وأخص لقب أطلق على المعتزلة حتى في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم «**أهل العدل**» القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله»[1].

لم يكن اعتباطاً، في تاريخ الفكر المعتزلي، أن أطلق لقب «**أهل العدل**» على أصحاب مذهب الاعتزال جملة، بالرغم من أن فكرة العدل الإلَهي تدخل في صلب الاعتقادات الإسلامية عند مختلف فرق المسلمين ومذاهبهم. وقد ظهر في الفصل السابق أنه لم يكن اعتباطاً أيضاً أن أطلق عليهم لقب «**أهل التوحيد**». بالرغم من أن هذا المبدأ أيضاً يدخل في صلب الاعتقادات الإسلامية الأساسية عند المسلمين كافة. ذلك أن المعتزلة لم يأخذوا بمبدأ العدل الإلَهي بمعناه الأولي البسيط الذي أخذ به المسلمون الأولون، ولا بمعناه السلفي الذي حدده السلفيون بعد ذلك على النحو الآتي:

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 78.

«إن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه: يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم. والظلم بضده، فلا يتصور منه (أي من الله)، جور في الحكم وظلم في التصرف»[1].

إن الظاهر من هذا التحديد كون العدل مستنداً إلى الإيمان بفكرة أن المشيئة الإلّهية المطلقة التصرف لا تضع شيئاً في غير موضعه. فالمفهوم السلفي للعدل ينحصر إذن في أنه «وضع الشيء موضعه». وهذا ـ كما نرى ـ لا يخرج عن نطاق العموم والإطلاق اللذين يتسعان كثيراً إلى غير حدود ما دام المقياس الذي يرجع إليه في معرفة ما هو «الموضع» الصحيح للشيء، مقياساً مطلقاً أيضاً، لأنه يرجع بالنهاية إلى مشيئة الله: «يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». أي أننا هنا أمام مفهوم للعدل غامض منبعه الإيمان وحده بالنصوص الدينية للعقيدة بذاتها دون تدخل من العقل.

أما المعتزلة فقد حاولوا أن يخضعوا فكرة العدل الإلّهي للتأويل العقلي ولعملية «تنظير» كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الإلّهي والفعل الإنساني، بل فعل الطبيعة كذلك كما سنرى. وقد لخص «دي بور» عملية «التنظير» هذه بكلمته التي صدّرنا بها هذا البحث. فإن مفهوم العدل الإلّهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الإسلامية في نظر المعتزلة، إلا أن يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الإنسان في أفعاله، ليكون ـ بهذا الاختيار ـ مسؤولاً عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها. ففي رأي المعتزلة أن الإنسان إذا لم يكن مختاراً في ما يفعل كان غير مسؤول عن أفعاله، خيراً كانت أم شراً. وإذا لم يكن مسؤولاً كان الثواب باطلاً لأنه جزاف وعبث، وكان العقاب ظلماً. وكلا الأمرين: الباطل والظلم، نوع من الشر، والله لا يصدر عنه الشر. فللعدل الإلّهي إذن عند المعتزلة وضع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقياً على قاعدتين: قاعدة أن الشر لا يصدر عن الله، وقاعدة أن الثواب

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 48.

والعقاب على فعل لا اختيار فيه هما شر. لكن القاعدة الكبرى والأساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور، لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة، هي قضية حرية إرادة الإنسان في أفعاله.

وإذا كان القدرية، أسلاف المعتزلة، قد انطلقوا بنفيهم القضاء والقدر وبإثباتهم حرية الإنسان من منطلق سياسي مباشر شبه طبقي في مضمونه، ديني في شكله ـ كما أوضحنا ذلك في حينه ـ فإن المعتزلة في عهد النظر الكلامي والفلسفي، قد اتخذت المسألة عندهم وجهة فكرية نظرية مستقلة عن ذلك المنطلق بعض الاستقلال وأقاموا لنظريتهم نسقها المنطقي ذاك، ثم أقاموا عليها نظريات فرعية تستند إلى مقولات وضعوها على مثل هذا النسق نفسه.

2 ـ الأساس الاجتماعي لمفهوم العدل

لكن هذا لا يعني أن ذلك المنطلق الأول للمسألة قد غاب كلياً عن تفكير المعتزلة. فإن الأساس الاجتماعي لمجمل تفكيرهم، أثناء العصر «الكلامي»، بقي محتفظاً بمكانه كأساس لهذا التفكير، وإن يكن من العسير على الرؤية العادية أن تكتشف مكانه ذاك. وليس من المصادفة أن معظم مفكري المعتزلة، بل أعظمهم شأناً في عالم الفكر وأكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الإنسان ورفض فكرة القضاء والقدر، كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها بـ «الموالي». وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك أدنى من مرتبة غير الموالي، إما لأنهم كانوا أرقاء، أو لأنهم استرقوا بالأسر، أو لأنهم كانوا تابعين لإحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف للقويّ إلى حد الذوبان بحيث يصبح تابعاً له حتى في النسب. فأي مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة «مولى فلان» أو «مولى القبيلة أو العشيرة الفلانية» حتى في أيام مجده الفكري في حياته.. ولابد أن ذلك كان يشعره بانتقاص مكانته الاجتماعية، وليس بعيداً أن يؤثر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون أن يكون واعياً لذلك. فهذا أبو الهذيل العلّاف، مثلاً، بقيت هذه الصفة

تلاحقه في كتب التاريخ إلى اليوم. فهو حتى في مؤلّفات الباحثين المعاصرين «مولى لعبد قيس»[1]. وكذلك النظّام: فهو على عظم مكانته الفكرية لم يستطع هؤلاء المعاصرون أنفسهم أن ينسوا أو يتناسوا أنه «كان من الموالي»[2]. وهكذا شأن الجاحظ فقد قالوا إنه كان مولى لقبيلة كنانة[3]. وليس من غير أساس واقعي تاريخي في الحياة الفكرية العربية نفسها أن يقول البغدادي إن البدع في كل دين لا تأتي إلا من أبناء الرقيق[4].

وهنا قد يجيز لنا منطق البحث أن نتساءل: أليس من الممكن أن يكون لهذا الواقع التاريخي ـ الاجتماعي أثر ما في نشوء ذلك المفهوم الخاص للعدل عند المعتزلة؟

ولعل مما يجعل هذا التساؤل مشروعاً ـ من وجهة منطقية ـ أن حرية الإنسان هي إحدى القاعدتين الأساسيتين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل. ونحن ـ طبعاً ـ لا نزعم أن الأثر الذي نشير إليه كان ملحوظاً عندهم بصورة واعية أو مباشرة، بل نزعم أنه ربما كان لواقعهم الاجتماعي ذاك عمل داخلي خفي غير ملحوظ في صيرورة هذا المفهوم بما يتضمنه من التمسك بفكرة حرية الإنسان ورفض فكرة القدر التي رأينا لها في ما سبق جانباً إيديولوجياً، بما أوردناه هناك من شواهد تاريخية تدل على أن فكرة القضاء والقدر كثيراً ما كانت تعبيراً عن ايديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الأمويون تمسكاً شديداً وحاربوا بها خصومهم ولا سيما القدريين الأوائل (معبد الجهني وغيلان الدمشقي إلخ).

وربما وجدنا إحدى بصمات هذا الواقع متمثلة في مواقف سياسية معروفة للمعتزلة، سواء كانت هذه المواقف تجاه أحداث عصرهم أم تجاه الأحداث

---

(1) انظر علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 519.
(2) المصدر السابق، ص 578 ـ وأحمد أمين، ضحى الاسلام، جـ 3، ص 106 وما بعد.
(3) ألبير نصري نادر، المعتزلة، بيروت 1950، ص 20.
(4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 100.

الإسلامية السابقة التي حدثت في عصر صدر الإسلام وكانت مثار الصراع السياسي المذهبي المعروف. من هذه المواقف ـ مثلاً ـ اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربته لعلي بن أبي طالب[1]. ومنها قول بعضهم في الخليفة الراشدي الثالث عثمان «أنه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات وأقطعهم القطائع (الاقطاعات العقارية)، وفتحت أرمينية في أيامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان، وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين إلا عن بني أمية، وأعطى أبا سفيان بن حرب (والد معاوية) مئتي ألف من بيت المسلمين في اليوم الذي أمر فيه لمروان بن الحكم بمئة ألف من بيت المال...»[2].

ومن أظهر المواقف دلالة على حضور الأساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من أنه ليس شرطاً أن يكون الإمام من قريش، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الرأي من المعتزلة حدود الخوارج، فقال إنه إذا اجتمع قرشي وأعجمي وتساويا في الفضل فينبغي أن يتولى الإمامة الأعجمي. وهذا الأخير قول «ضرار بن عمرو» الذي علّل رأيه ذاك بأن الأعجمي أقلهما عشيرة[3]. وفي هذا التعليل ـ كما هو ظاهر ـ إشارة ذات مغزى سياسي اجتماعي. فهي تنطوي على توكيد لذلك المأخذ الذي كان يؤخذ على كثير من الخلفاء، وهو نفسه الذي صرح به ابن أبي الحديد في الفقرة السابقة التي تعني الخليفة عثمان. والقصد من المأخذ المذكور أن أولئك الخلفاء كانوا يستأثرون بمغانم السلطة لأقربائهم وعشيرتهم ويقدمون هؤلاء الأقرباء وذوي العشيرة على غيرهم من سائر رعايا الدولة الإسلامية.

ولعلنا نجد في الكلام التالي للأشعري مدخلاً صالحاً لاكتشاف العلاقة بين الموقف السياسي والموقف الفكري عند المعتزلة. يقول أبو الحسن الأشعري:

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 456 ـ 457.
(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، جـ 1، ص 66.
(3) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 461 ـ 462.

«اختلفوا في المقدار الذي يجرز، إذا بلغوا إليه، أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين. فقالت المعتزلة: إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر، وإلا قاتلناهم. وأوجبوا ـ أي المعتزلة ـ الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه»[1].

فإن هذا الكلام يحدد، بوضوح، موقف المعتزلة من قضية السلطة السياسية. فهم يفكرون بالوصول إلى هذه السلطة ليجسدوا فيها أفكارهم حتى بوسائل العنف الدموي إذا تهيأت لهم القوة الكافية موضوعياً لتحقيق هذا الغرض. ونستفيد من كلام آخر للأشعري نفسه أنهم حين كانوا يضعون مفهومهم الخاص للعدل الإلّهي كانوا يفكرون كذلك بالعلاقة بينه وبين مفهوم آخر للعدل يتجسد عملياً في العلاقات البشرية الملموسة، أي أنه يتجسد في سلطة سياسية ـ دينية واقعية. فقد نقل الأشعري أن المسلمين اختلفوا: هل يكون الظهور (أي القيام بحركة لفرض السلطة السياسية) إلا بإمام، وهل يكون قطع يد السارق وأخذ القود (أي فرض العقوبات الشرعية) وانفاذ الأحكام إلا بإمام؟ ثم ينقل أن أكثر المعتزلة يقولون: لا يكون الخروج (أي «الثورة» المسلحة لتغيير السلطة) إلا مع إمام عادل، ولا يتولى أنفاذ الأحكام وقطع يد السارق والقود إلا الأمام العادل أو من يأمر الأمام العادل، لا يجوز غير ذلك»[2].

فالمعتزلة، إذن، يشترطون أن تكون السلطة السياسية ـ الدينية بقيادة إمام، ويشترطون لهذه القيادة كون الإمام عادلاً. فما مفهوم العدل هذا عندهم؟

يمكن أن نفهم من الكلام السابق الذي يقولون فيه بالخروج على السلطان وإزالته بالعنف، أن العدل الذي يشترطونه في الأمام يتضمن الأخذ برأيهم

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 466.
(2) المصدر نفسه، ص 467.

في التوحيد وفي القدر. فإذا عرفنا أن رأيهم في القدر لا ينفصل عن القول بحرية الإنسان، أي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الإنسان اختياره في ما يفعل، استطعنا أن نستنتج من ذلك أن مفهوم العدل الدنيوي الأرضي عندهم لا ينفصل أيضاً عن قضية حرية الإنسان هذه. ومن هنا يمكننا اكتشاف العلاقة ـ في تفكيرهم ـ بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل، أي العدل الإلّهي، وين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الإمام العادل، أي في السلطة السياسية ـ الدينية العادلة (اجتماعياً).

بهذا التحليل يمكن القول بأن «العقلانية» المعتزلية لم تكن «عقلانية» تجريدية وميتافيزيقية مطلقة، بل نستطيع أن نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية، وإن يكن هذا الجانب غير ملحوظ مباشرة في مباحثهم النظرية.

3 ـ أهم قضايا العدل المعتزلي

يتفرع عن أخذ المعتزلة بمفهومهم الخاص للعدل الإلّهي، عدد من القضايا التي شغلت مفكري عصرهم بقدر ما شغلت جانباً كبيراً من البحوث الصادرة قديماً وحديثاً عن الفكر المعتزلي. وتأتي في مقدمة هذه القضايا المتصلة بمفهوم العدل، قضية حدود القدرة الإلّهية وحدود قدرة الإنسان في أفعاله.

أ ـ حدود القدرة الإلّهية

لقد تقرر عند المعتزلة أن «القدر» خيره وشره من الإنسان، وفقاً لما قرروه من معنى العدل الإلّهي، الذي يتضمن مسؤولية الإنسان عن أفعاله خيرها وشرها جميعاً. وهذا يعني أن حرية الإنسان تحدد قدرة الله. ولكن، هل يعني ذلك أيضاً أن الله لا يقدر على فعل الشرور والمعاصي، أم أنه يقدر عليها ولا يفعلها لأن فعله لها ينافي مبدأ العدل كما قرره المعتزلة؟

لم يكن مفكرو المعتزلة على رأي واحد في الاجابة عن هذا السؤال.

فإن معظمهم يقول بأن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي، ولكنه لا يفعلها، لأنها قبيحة[1]. وجاء عباد بن سليمان وأصحابه من المعتزلة بتعبير آخر عن المسألة فقالوا إن الله قادر على الظلم والجور، ولا نقول إنه قادر على أن يظلم أو على أن يجور[2]. وذلك تعبير عن معاناة حيرة عقلية أمام المشكلة التي وضعت بوجه المعتزلة، وهي مشكلة التوفيق بين قولهم بأن قدرة الله، أي ذاته، تشمل كل شيء، وبين قولهم بحرية إرادة الفعل لدى الإنسان. ونلحظ في تعبير عباد نوعاً من التهرب من المشكلة يلجأ إلى التلاعب اللفظي..

أما النظّام فيخالف هذا الرأي وذاك، قائلاً إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست مقدورة له. ومذهبه في ذلك مبني على فكرة أن القبح إذا كان أمراً قائماً في ذات الشر أو المعصية أو الظلم، وهو المانع من إضافتها إلى الله، «ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً»[3]. أي أنه من القبح القول بجواز صدور القبيح عن الله. ومن هنا لا بد من القول بأن الله غير قادر على فعل الشر، لأن القول بقدرته عليه هو تجويز وقوعه منه. غير أن النظّام يقرر المسألة بشيء من الابتعاد عن صعيدها المعتزلي الخاص حين ينقلها من مبدأ العدل بمفهومه عند أهل المذهب، إلى مبدأ، اللطف الإلّهي. وذلك إذ يقول بأن الله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً للناس في أمور دنياهم، أما في أمور الآخرة فإن الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة، وليس ذلك مقدوراً له[4]. وقد جاء في أدبيات المعتزلة مثل هذا التعبير، أي القول بأن الله يعمل لما فيه صلاح الإنسان، للدلالة على مسألة اللطف، وهم يعنون بها أن الله يعلم منذ الأزل ما سيختاره هذا

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 56.
(2) الأشعري، المقالات، جـ 1، ص 200.
(3 و4) المصدر السابق.

الإنسان أو ذاك من أعمال، ولكن بلطف منه قد يساعد ذوي الإرادة الخيرة منهم. وقد عبر بشر بن المعتمر عن هذه المسألة بأن الله لو علم من إنسان أنه لو أبقاه حياً لكان مؤمناً، كان إبقاؤه قيد الحياة أصلح له من أن يميته كافراً[1]. وإلى هذا بالذات أشار النظّام في مقالته السابقة، ولكنه ـ أي النظّام ـ يعود في مقالة أخرى إلى الصعيد المعتزلي الخاص، أعني مبدأ العدل بمعناه المذهبي الدقيق عند المعتزلة. وهي مقالته التي يقول فيها إنه: لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها، وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها[2]. فهنا نراه يضع المسألة لا على أساس اللطف الإلّهي، بل على أساس العدل المعتزلي الذي يعني تقييد حدود القدرة الإلّهية بحرية اختيار الإنسان.

ولكن الفريق الآخر من المعتزلة اعترض على النظّام بأن قوله بنفي قدرة الله على الشرور والمعاصي يؤدي إلى القول بأن الله مطبوع ـ مجبر على ما يفعله، لأن القادر في الحقيقة هو من يملك الاختيار بين الفعل والترك، في حين أن قول النظّام يلغي هذا الاختيار من حساب القدرة الإلّهية. فرد النظّام هذا الاعتراض بقوله: إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل. فإنكم تقولون بأنه يستحيل على الله أن يفعل الشر وإن كان مقدوراً له. فأي فرق بين القولين[3]؟ يقصد النظّام أنه ما دام مستحيلاً على الله أن «يفعل» الشر سواء كان مقدوراً له أم لم يكن، فإن الاعتراض وارد على كلا القولين، لأن اختيار الله للفعل أو الترك ملغى على كل حال. فالمشكلة باقية إذن.

وقد حاول المعتزلة حلّ هذه المشكلة باللجوء إلى مسألة أخرى، وهي مسألة الحكمة الإلّهية. فقد ذكروا أن الله حكيم دون شك، وأن الحكيم لا يفعل أمراً إلا لحكمة. وحكمته في تكليف البشر بفعل الطاعات وترك

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 115.
(2) المصدر الأخير نفسه، ص 114.
(3) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 57.

المعاصي هي أنه يختار لهم ما هو الأصلح. ومن الأصلح للبشر أن يمكنهم من القدرة على أفعالهم. وذلك بأن منحهم العقل الذي به يستطيعون إدراك الخير والشر، وبه يستطيعون الاختيار في أفعالهم. فيرجع الأمر حينئذٍ إلى كون قدرة الإنسان واختياره مشمولين بقانون الحكمة الإلّهية الثابت المستمر[1]. غير أن معتزلة بغداد ذهبوا في مسألة الحكمة الإلّهية هذه إلى أبعد مما ذهب إليه معتزلة البصرة. إذ قالوا ـ أي معتزلة بغداد ـ إن مقتضى حكمة الله أن يكون كل ما يصيب الإنسان في حياته الدنيوية من مصائب وآلام أو أضداد لها، وكل ما يناله في حياته الأخروية من نعيم وعذاب، إنما يصيبه لكونه الصالح له أو الأصلح. فقد يكون الفقر صلاحاً دون الغنى لمن يصاب بالفقر، وبالعكس. وقد يكون المرض دون العاقبة صلاحاً، وبالعكس. وقد يكون التخليد في النار أصلح له من التخليد في الجنة[2]..

ويبدو هذا التوجيه للمسألة أنه يتضمن نحواً من العودة إلى النزعة السلفية التي خاصمها المعتزلة، ونحواً من التخلي عن نزعتهم «العقلانية» التي تمسكوا بها بدأب وحزم في معظم المسائل التي خاضوا في سبيلها كبريات المعارك الفكرية. أما معتزلة البصرة فقد وجهوا هذه المسألة توجيهاً أقل من ذلك اقتراباً إلى النزعة السلفية، وأقل انحرافاً عن نزعتهم «العقلانية». فإنهم مع إقرارهم بأن الحكمة الإلّهية اقتضت التفضل على البشر بالخلق والتكليف بأحكام الشريعة، قد التزموا بأن هذه الحكمة نفسها اقتضت أيضاً أن يزيل الله عن البشر مختلف العلل التي تحول دون تحقيق ما هو الأصلح لهم، وهذا الأصلح يمكن تحديده بأنه تمكين للبشر من الإدراك العقلي ومن القدرة على الفعل، وأنه لذلك يجب منحهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية[3].

وقد أوضح أبو الهذيل العلّاف فكرة «الأصلح» هذه ـ وهو أحد زعماء

---

(1) يرجع في إيضاح هذه المسألة إلى كتاب «الانتصار» للخياط، ص 85.
(2) ملخص عن الشهرستاني في «نهاية الاقدام»، ص 397، وعن الخياط في «الانتصار»، ص 85.
(3) نهاية الإقدام أيضاً، ص 404.

المدرسة البصرية ـ إذ قال بأن الله يستطيع فعل ما هو دون الأصلح، ولكن لا يفعله، بل يفعل ما هو أصلح منه، معللاً ذلك بقوله: «إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء، هو فساد. والله لو فعل ما هو دون، ومنع ما هو أصلح، لكانا جميعاً فساداً. ولا يقال يقدر الله على فعل ما هو أصلح مما فعل. إنه لو قدر على ذلك لكان فعل ما هو أصلح وأولى، والله لا يدع فعل ما هو أصلح، لأنه أولى به»[1]. وفي نص آخر لأبي الهذيل أورده الأشعري أيضاً يقول فيه إن الله قادر أن يفعل الظلم والجور وأن يظلم ويجور، ولكنه لا يفعلهما فإنه «محال أن يفعل ذلك، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص، ولا يجوز النقص على الله. ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة، وإنما أراد منفعتهم، وليس ببخيل تبارك وتعالى. فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك»[2].

ولكن، بالرغم من أن الكلام من العلّاف واضح في إثبات قدرة الله، نظرياً، على ما هو دون الأصلح بل على الظلم والجور كذلك، نرى العلّاف ينتهي إلى نفي هذه القدرة عملياً. وذلك حين يأتي البحث في مسألة أن الله إذا كان قد وهب الإنسان القدرة على عمل ما، كالظلم والمعصية والشر بعامة، فهل تبقى له ـ أي الله ـ القدرة على هذا العمل ذاته؟ فإنه ـ أي العلّاف ـ يقول قولة صريحة في هذه المسألة، إذ هو ينفي عن الله هذه القدرة، مستنداً بذلك إلى إحدى مقولات الفلسفة القديمة: «محال أن يكون مقدور واحد لقادرين»[3].

وبالإجمال: مهما اختلف المعتزلة، من بصريين وبغداديين، في طريقة الهروب من المشكلة التي وضعوا أنفسهم بسببها عرضة لهجمات خصومهم في مسألة العدل والقدرة، فإنهم مع ذلك على اتفاق بأن قضية حرية الإنسان في أفعاله هي المضمون الجوهري لمفهوم العدل. ولذلك هم متفقون على

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 483.
(2) المصدر السابق، ص 484.
(3) المصدر نفسه، ص 565.

أن الله لا يفعل الشرور والمعاصي، سواء كانت مقدورة له ـ نظرياً ـ كما يقول معظمهم، أم غير مقدورة كما تقول مدرسة النظّام. وقد بلغ من حرص المعتزلة ـ بوجه عام ـ على توكيد فكرة حرية الإرادة في أفعال الإنسان، وتوكيد أن هذه الحرية هي التي تقرر حدود مبدأ العدل عندهم بدقة صارمة ـ نقول: قد بلغ من هذا الحرص حد أنهم قالوا، حسب تعبير بشر بن المعتمر، إن الله لا يكون موالياً للمطيع حال وجود طاعته، ولا معادياً للكافر حال وجود كفره. وإنما يوالي المطيع في ما بعد وجود الطاعة، ويعادي الكافر في ما بعد وجود الكفر[1]. يقصدون بذلك ـ أو يقصد بشر ـ إن إرادة الله لا تتدخل في فعل الطاعة من المطيع ولا في فعل الكفر من الكافر، عند حدوث هذا الفعل أو ذاك فالله إنما يحكم للمطيع بعد حدوث فعل الطاعة، ويحكم على الكافر بعد حدوث فعل الكفر.. أي أن فعل الإنسان، سواء كان خيراً أم شراً، لا يحدث إلا باختيار الإنسان نفسه، بحرية وإرادة. أما الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فليس هما سوى حكم من الله بما يستحقه هذا أو ذاك من جزاء على ما فعلاه بإرادتهما واختيارهما.

ب ـ الرد المعارض لتحديد القدرة

قلنا إن المعتزلة قد وضعوا أنفسهم في مشكلة معقدة أمام جمهور أهل السنّة حين قرروا مبدأ العدل على النحو الذي اشتهروا به. فقد ثارت بوجههم معارضة عنيفة حملت كثيراً من السلفيين على اتهامهم حتى بالخروج على عقيدة الإسلام. أما الفكرة الأساسية التي قامت عليها هذه المعارضة بمختلف جهاتها، فهي أن قدرة الله قدرة مطلقة لا يحدها شيء، وأن إرادته شاملة تحيط بكل شيء ولا يحيط بها شيء، فهو الخالق للأفعال والحوادث كلها، أما الإنسان فليس يخلق شيئاً من أفعاله، لأن القول بخلق الإنسان

---

(1) البغدادي، «الفرق بين الفرق»، ص 114.

أفعاله يعني القول بجعل قدرته إلى جانب قدرة الله، وهذا ينتهي إلى تثنية الخالق. ومن هنا جاء تشبيه المعتزلة، في ذلك العصر، بالمجوس القائلين بالاثنين[1].

وهو تشبيه امتد إليهم من عهد نشوء «القدرية» حين شاء خصوم فكرة نفي القضاء والقدر عن أفعال الإنسان أن يسموا أصحاب هذه الفكرة الأولين باسم «القدرية» ليطبقوا عليهم الحديث المروي عن النبي: «القدرية مجوس هذه الأمة»، كما سبق لنا الكلام في بحث هذا الموضوع.

لقد وجد الأشاعرة في مفهوم العدل كما وضعه المعتزلة، أي في ما يتضمنه هذا المفهوم من كون قدرة الإنسان مقيدة لقدرة الله، مجالاً خصباً لنشر المطاعن في مبادىء المعتزلة وللذهاب في ذلك إلى حد تأويل كلامهم على غير ما يقصدون إليه. ولعل أظهر مثال على ذلك ما جاء في كتاب «التبصير في الدين» (ص 48) للأسفراييني، أحد كبار المؤلفين الأشعريين، من تحميل مذهب المعتزلة في هذه المسألة غير ما يتحمله. وذلك إذ يقول إن ما يراه المعتزلة من كون «العباد» يخلقون أفعالهم إنما يؤدي «إلى أن كل واحد منهم كالبقة والبعوض والنحلة والنملة والدودة والسمكة، خالق: خلق أفعاله، وليس الله خالقاً لأفعالهم ولا قادراً عل شيء من أعمالهم، وأنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها. فأثبتوا ـ أي المعتزلة ـ خالقين لا يحصون ولا يحصرون. إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله، ولم يوجبوا تخصيصاً في وصف كونه قادراً. إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالتثنية».

لا ندري من أين استخرج الأسفراييني تعميم مذهب المعتزلة في مسألة خلق «العباد» أفعالهم بحيث يشمل الحيوانات حتى عارض المذهب بمثل هذا الكلام البعيد جداً عن مقالة المعتزلة. فإن كلمة «العباد» نفسها لم يرد في مصطلحات العربية ولا في نصوصها ما يدل أنها تطلق على غير البشر، كما أنه لم يرد في أقوال مفكري المعتزلة، في هذا الباب، ما يشير إلى

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 80.

شيء يتوهم منه شمول كلامهم عن أفعال «العباد» لأفعال الحيوانات أو تعميم خلق الأفعال على غير الإنسان.

إنه لمن العجيب أن يتهم المعتزلة بالتثنية، أو بالتمهيد لطريق القول بالتثنية، أي كون الخالق اثنين، وهم الذين دافعوا عن عقيدة التوحيد ذلك الدفاع الجاهد غاية الجهد حتى دعاهم تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي بـ «أهل التوحيد». وقد حملهم الحرص البالغ على نقاوة عقيدة التوحيد أن يبحثوا مسألة الصفات الإلَهية على ذلك النحو الجديد من البحث النظري الذي لم يُسبقوا إليه، وأن يخوضوا في سبيل ذلك معارك فكرية غنية وضارية، ولا سيما معاركهم في مناهضة أهل التثنية وأهل التشبيه والتجسيم. ولقد كان من ظهور هذه الحقيقة ووضوحها عن المعتزلة أن كثيراً من ألدّ خصومهم في القديم قد اعترفوا لهم بها، وكذلك في عصرنا. وهذا أحد الباحثين الأشعريين المعاصرين يعترف للمعتزلة بأن مذهبهم الخاص في مسألة العدل هو «فرع عن نظريتهم في التوحيد. فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضاً في صدور الظلم عنه»[1]. أما النقد الذي وجهه هذا الباحث المعاصر إلى المعتزلة، بعد هذا الاعتراف، فقد لا يخلو من التجني عليهم كذلك. إذ يرى أنهم «مزقوا التوحيد حقاً بإثبات العدل وحده. إن الله ـ في باب العدل ـ غير واحد في فعله، بل يشارك الإنسان في الفعل الكوني»[2]. والحق أن المعتزلة لم يفرقوا في الصفات بين العدل وغيره. فإن قولهم بنفي الصفات، على النحو الذي فسروا به هذا القول، ينسحب على كل صفة تنسب إلى الله عند المسلمين. هذا أولاً.. وأما ثانياً فإن النصوص التي أوردناها لمختلف مفكري المعتزلة في ما سبق لم تسلب الله القدرة على كل شيء، فقد جعلته واهب الإنسان القدرة على أفعاله، بمعنى أن قدرة الإنسان على كل ما يأتيه من فعل إنما هي مشمولة لقدرة الله، وليست شريكاً لها «في الفعل الكوني» كما يقول الباحث. فإذا أضفنا إلى

(1 و2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 506، 507.

كل ذلك ما قالوه في مسألة اللطف والحكمة الإلّهيين وما قالوه في مسألة فعل ما هو الأصلح، تبين لنا أن المعتزلة شديدو الحذر والتحفظ في مباحثهم لكيلا يمسوا الأساس الذي تقوم عليه ميتافيزيقيا الإسلام بجملتها.

وواقع الأمر أن المعتزلة لم يخرجوا ـ قط ـ عن الخط الميتافيزيقي الإسلامي. ولكن غاية ما فعلوه في مجرى هذا الخط نفسه أنهم حاولوا، بكثير من الشجاعة والدأب والأمانة وبكثير من التفتح الفكري، أن يرفعوا مكانة الإنسان عن مستوى «الشيئية» والآلية المحض، وأن يضعوا عقل هذا الإنسان في المستوى الذي استطاع أن يصل إليه وعيهم الفلسفي والاجتماعي في ظروف التطور التاريخي لمجتمعهم وعصرهم. غير أن المشكلة التي وقع فيها المعتزلة أن محاولتهم تلك قد اقترنت بذلك الالتزام المتشدد بالخط الميتافيزيقي الإسلامي بجملته دون المساس بشيء من الأسس الإيمانية التي تقوم عليها. ولم يحالفهم التوفيق كثيراً في إيجاد اللحمة المقنعة بين موقفهم الميتافيزيقي وموقفهم العقلاني والواقعي أحياناً كثيرة. ولذلك وقعوا في أنواع من اضطراب المنطق الداخلي لبعض موضوعاتهم المهمة. غير أن ذلك كان أمراً طبيعياً لا مناص منه في مثل ظروف حركتهم، كما سنوضح ذلك في معرض كلامنا على حركتهم بنظرة كلية شاملة.

ج ـ البرهان على حرية اختيار الإنسان

إذا كان الأساس الذي قام عليه مفهوم العدل المعتزلي هو حرية إرادة الإنسان في أفعاله، فقد حاول المعتزلة إذن أن يوطدوا هذا الأساس بقوة البرهان، وأن يستمدوا هذه القوة من مواقعهم النظرية العقلانية التي ينطلق منها ذلك الترابط الملحوظ بين جوانب مذهبهم من حيث بنائه العام. فلننظر إذن في طبيعة هذا البرهان أو ذاك من براهينهم على حرية إرادة الإنسان.

أولاً ـ البرهان الشعوري: سميناه كذلك لأن المعتزلة أقاموه على لحاظ بدهي في شعور الإنسان. إذ لحظوا أن «الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل

على حسب الدواعي والصوارف. فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد، لما أحس من نفسه ذلك»[1].

هذا البرهان يعتمد ـ كما نرى ـ موقفاً واقعياً حيال أمر واقع بالضرورة في حياة الإنسان اليومية كلما أقدم على أتيان فعل من أفعاله. فقد تمثل المعتزلة أولاً إحساس الإنسان من نفسه أنه يأتي هذا الفعل أو ذاك حين تتوافر عنده الدواعي الذاتية والموضوعية إلى أتيانه، وأنه يترك هذا الفعل أو ذاك حين تتوافر عنده الصوارف الذاتية والموضوعية عن أتيانه، وأنه في الحالين إنما يفعل أو يترك باختياره. ثم تمثل المعتزلة ثانياً حقيقة مستخلصة من الواقع السابق، هي أنه ما كان للإنسان أن يحس ذلك الإحساس من نفسه لو لم تكن تتوافر له القدرة الواقعية على فعل ما يفعل أو ترك ما يترك. أي أن ذلك الإحساس الموجود بالبداهة عند الإنسان في حالات الفعل والترك، هو ظاهرة من ظاهرات القدرة، وهو يثبت وجود هذه القدرة واقعياً، وبذلك يثبت حرية إرادة الإنسان. ويشير الشهرستاني، في مجال عرض هذا البرهان، إلى ما سبق لنا الكلام عليه من تفريق المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية بأن الأولى خاضعة بصورة حتمية لفعل قانون موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان وقدرته، وأن الثانية ـ أي الحركة الاختيارية ـ مرتبطة بإرادة الإنسان وقدرته، وهي ـ لذلك ـ لا تخضع لغير ما يتوافر للإنسان من دواع تدعوه للفعل أو من صوارف تصرفه عنه، وأن توافر هذه الدواعي أو الصوارف هو الذي يحقق له حرية الاختيار ثم العزم على الفعل أو الترك[2].

ثانياً ـ البرهان التكليفي: وهو برهان يعتمد المحاكمة العقلية بشأن طبيعة التكليف الديني الذي يتوجه من الله إلى الإنسان إما بالأمر: «افعل»، وإما بالنهي: «لا تفعل». وخلاصة رأي المعتزلة بهذا الصدد أن العقل يحكم

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 79.
(2) الشهرستاني المصدر السابق.

بداهة بأن تكليفاً إلَهياً يتوجه إلى الإنسان بـ «إفعل ولا تفعل»، لا يمكن أن يتصور حياله سوى أحد احتمالين لا ثالث لهما، إذا ظهر بطلان أحدهما لزم عنه أن الثاني هو الحق وأنه المرجع في المسألة. **أما الاحتمال الأول فهو احتمال أن لا يحصل من الإنسان ما كلف به من فعل أو ترك.** وحينئذٍ يكون التكليف نفسه سفهاً من السفه، ويكون مع ذلك متناقضاً، لأن التكليف في هذه الحال يتضمن القول هكذا: افعل يا من لا يفعل.. وهذا هو التناقض. **في حين أن السفه والتناقض لا يجوزان على المكلِّف الذي هو الله هنا. ومن جهة أخرى: يرد على هذا الاحتمال الأول أن التكليف** طلب، والطلب يستلزم أن يكون المطلوب ممكناً تحقيقه ممن توجه إليه الطلب. فإذا لم يكن ممكناً منه ذلك لأنه غير قادر لفقدانه حرية الاختيار، **كان الطلب إذن باطلاً. وهذا أيضاً لا يجوز على الله. ومن جهة ثالثة: يرد** على هذا الاحتمال كذلك أن التكليف الإلَهي مقترن بالوعد والوعيد، أي الوعد بالثواب على الطاعة، والوعيد بالعقاب على المعصية. فإذا لم يكن الإنسان مالكاً القدرة وحرية الاختيار في فعل الطاعة وفعل المعصية، كان الوعد والوعيد باطلين، وكان الثواب والعقاب باطلين كذلك. وهذا أيضاً غير جائز على الله. ومن جهة رابعة: يرد على هذا الاحتمال أنه لا يبقى فرق بين خطاب الله للإنسان العاقل وخطابه للجماد، ولا يبقى فارق بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب[1].

وأما الاحتمال الثاني: فيستنتج من بطلان الاحتمال الأول. أي أنه إذا ظهر أن احتمال عدم تحقيق التكليف من المكلف لفقدانه حرية الاختيار هو احتمال باطل للأسباب المتقدمة، فقد ظهر أنه لا بد من الاعتراف للإنسان بحرية الاختيار في أفعاله المكلف بها. وهذا هو الاحتمال الثاني.

يتبين لنا من هذا البرهان **التكليفي** للمعتزلة أنه هو نفسه البرهان الذي اعتمدوا مضمونه في أساس مفهوم **العدل** الخاص بهم.

ثالثاً ـ برهان الفهم الاجتماعي: وهذا، كالبرهان الأول، يعتمد موقفاً

---

(1) أخذنا هذه الخلاصة بتصرف عن الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 83.

واقعياً يتصل بالواقع الإنساني الاجتماعي، نعني به واقع كون الجماعة الإنسانية تفهم بعقلها العملي وبمرتكزاتها الذهنية العفوية الأصيلة أن مخاطبة الناس بعضهم بعضاً بالأمر والنهي وأمثالهما تقتضي أن يكون المخاطبون بذلك مالكين حرية الاختيار. وقد عرض الشهرستاني برهان المعتزلة هذا في النص التالي:

«. . . ودع التكليف الشرعي ـ أعني إذا تركنا جانباً هذا التكليف ووجود شريعة ـ أليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي، وإحالة الخير والشر على المختار، وطلب الفعل الحسن، والتحذير عن الفعل القبيح، ثم ترتيب المجازاة على ذلك؟ ومن أنكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد، فلا يناظر إلا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم، فإن غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة، فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئاً ما وإلا فما باله غضب وتألم منه، وأحال الفعل عليه؟ وإن تصدى للمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل فعلاً يوجب الجزاء والمكافأة»[1].

في هذ االنص ـ عدا ما ذكرنا آنفاً ـ محاولة لإلزام الخصم بما يلتزم به في موقفه هو نفسه عملياً حين يكون طرفاً في مناظرة. فإذا تعرض أثناء المناظرة هذه لرد فعل ينشأ عن عمل يناله منه غضب أو ألم، فغضب أو تألم، كان ذلك منه اعترافاً عملياً بأن الفعل الذي أثار غضبه أو ألمه إنما صدر عن الفاعل باختياره، وأنه لذلك قد استوجب هذا الفاعل مقابلته بالجزاء المناسب، وإلا فكيف استوجب هذا الجزاء؟

هكذا نرى كم كانت قضية حرية الإنسان في أفعاله، وقدرته من حيث هو إنسان على استخدام هذه الحرية، وعلاقة هذه القضية بمسؤوليات الإنسان خلقياً واجتماعياً ودينياً معاً، كم كانت هذه جميعاً تشغل الحيز الأعمق والأوسع من نشاط المعتزلة العقلي، ونرى في ضوء ذلك كيف اجتذبتهم هذه المسائل ذاتها إلى تصور ذلك المفهوم الخاص للعدل، الذي تفردوا به

---

(1) المصدر السابق، ص 84.

دون سائر المسلمين في عصرهم، وتحملوا به أشد الخصومات وأقسى المكاره؟

وإلى جانب ذلك كله نرى كم استطاعت قضية الإنسان هذه، بمختلف جوانبها، أن تستدرجهم إلى منطلقات واقعية، وأحياناً مادية بالمعنى الفلسفي، وأن تنتزعهم انتزاعاً منطقياً وعقلانياً من مناخات الميتافيزيقا المحض إلى مناخات العالم الواقعي، الطبيعي والاجتماعي معاً، وإلى أسلوب قريب من التفكير العلمي رغم طابعه الذهني التجريدي المحروم كل ما كان يحتاج إليه من وسائل التجريب العملي. ولكن ليس عجيباً أن تستدرجهم هذه القضية، نعني قضية الإنسان تلك، إلى هذه المنطلقات الواقعية ما دامت القضية هي بذاتها متصلة بجذور واقعية نشأت بأصلها الخفي في تربة اجتماعية كما أشرنا في مطلع هذا الفصل.

د ـ الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان

ومما يثير الانتباه في مباحث المعتزلة أن منهجهم الفكري يتميز بظاهرة الإمعان في استقصاء الفكرة الواحدة، أو الموضوعة الواحدة، إلى أبعد امتداداتها. فهم يدأبون في شق أبعاد جديدة لكل مسألة يعالجونها. يفعلون ذلك حيناً بتجريدية مطلقة، وحيناً باتصال مع واقع الحياة الملموس غير المباشر. ومن أمثلة هذا الأمر الأخير بحثهم المسألة المعروفة في أدبيات الفكر المعتزلي بمسألة **الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان**. فهم بعد أن قرروا مسؤولية الإنسان عن فعله، بحكم كونه فعلاً صادراً عنه بحرية إرادة كما يقول مذهبهم، دفعتهم تلك الظاهرة المنهجية إلى فتح باب جديد، أو بعد جديد لقضية هذه المسؤولية. فبحثوا مسألة تلك الأفعال التي تنشأ في العادة عن الفعل الذي يخلقه الإنسان خلقاً مباشراً: هل هذه الأفعال مخلوقة له أيضاً لأنها متولدة من فعل مخلوق له باختياره، فيكون إذن مسؤولاً عنه، كما هو مسؤول عن فعله الأول؟

قد يبدو السؤال، أول وهلة، نظرياً محضاً أو نوعاً من الرياضة الذهنية التجريدية. ولكن الأمثلة التي ذكروها في معرض بحثهم هذه المسألة تردّنا

إلى الاعتراف بأن هناك منطقاً داخلياً للمسألة ليس بعيداً عن منطق الواقع الملموس نفسه هو الذي يفرض وضع السؤال. مثلاً: إذا ضرب أحدهم شخصاً، فأحس المضروب الألم، كان هنا فعلان: فعل الضرب، وفعل الألم. أما الأول فإنه من خلق الضارب، وهو ـ لذلك ـ مسؤول عنه قطعاً، لأنه فعله مختاراً، وأما الثاني المتولد عن الأول فهل ينسب إلى الضارب أيضاً، أي أنه يعد من خلقه، لأنه متولد عن فعله، فيكون حينئذٍ مسؤولاً عنه كذلك، أم ليس مخلوقاً له، لأنه ليس فعلاً مباشراً له، فليس مسؤولاً عنه؟

فنحن نرى، إذن، أن جوهر البحث في المسألة ليس هو تقرير كون الفعل الثاني مخلوقاً للضارب أو غير مخلوق له وحسب، ليقال إنه بحث ذهني تجريدي ونظري محضاً، بل يتعدى ذلك في نهاية الأمر ـ إلى تحديد المسؤولية واقعياً، وهي تشمل في هذا المجال كلاً من المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية بقدر ما تشمل المسؤولية في الإطار الميتافيزيقي. من هنا نرى أن بحث المعتزلة هذه المسألة لا ينحصر في النطاق النظري، بل إن له جانباً واقعياً عملياً وتشريعياً. وينبغي أن نعرف الآن كيف يحدد المعتزلة مفهوم الفعل «المتولد»، ثم كيف يحددون المسؤولية الناشئة عنه؟

أما تحديده فقد ورد بصيغ مختلفة عند هذا أو ذاك من مفكري المعتزلة. يحدده الاسكافي مثلاً بأنه «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد. وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد»[1]. في حين يحدده آخرون منهم بمثل أنه هو: «الفعل الذي يكون بسبب مني. ويحل في غيري»، ومثل أنه هو: «الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه»[2]، ومثل أنه هو «الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة، ويقابله المباشر»[3]. وظاهر أن الفرق بين تحديد الاسكافي والتحديدات الأخرى

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 248 ـ 249.
(2) أحمد أمين في، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 60.
(3) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ 2، ص 147.

هو أن الاسكافي يضع كون الفعل المتولد واقعاً «على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له» في حين أن التحديدات الأخرى تكتفي بأن يكون الفعل المتولد مسبباً عن الفعل المولد أو المباشر، سواء كان عن قصد أم خطأ. وهذا الفرق في التحديد يقرر وجهة النظر في المسألة. فإن وضع الخطأ في أساس مفهوم الفعل المتولد يوحي بنفي كونه ـ أي المتولد ـ مخلوقاً لصاحب الفعل الأول. أما التحديدات الأخرى المشار إليها فهي شبه تقرير بأنه من خلق صاحب الفعل الأول، فهو «بسبب منه» أو «موجب سببه» أو «صادر عنه». وينتج من ذلك أنه مسؤول عنه.

أما الآراء الصريحة المباشرة في تحديد المسؤولية، فقد جاءت مختلفة كذلك. وأول من يذكر هنا أبو الهذيل العلّاف، لأنه من أوائل الباحثين في مسألة التولد هذه. وقد فرّق بين نوعين من الأفعال المتولدة: نوع من فعل الفاعل وهو يعلم كيفيته، ونوع يتولد من فعله أيضاً دون أن يعلم كيفيته كاللون والطعم والرائحة ألخ..[1]. أما ما يكون من النوع الأول فهو من فعل الإنسان، وأما ما يكون من النوع الثاني فهو ليس من فعله. ونجد إيضاحاً لهذا الكلام في ما نقله الأشعري عن المعتزلة في مسألة القدرة من أن الله يهب الناس القدرة على ما يعرفون كيفيته كالحركة والسكون والأصوات والآلام واللذات لأنهم يقدرون على تحقيقه، ولا يمكن أن يهبهم القدرة على ما لا يعرفون كيفيته كالألوان والطعوم والحياة والموت والعجز لأنه لا يجوز أن يفعله الإنسان[2]. ويبدو لنا أن القصد من كلمة «لا يجوز» في هذا النص أنه «لا يمكن». والظاهر أن التفريق هنا بين ما يعرفون كيفيته وما لا يعرفون هو التفريق بين ما يحدث بإرادة منهم وما يحدث من غير دخل لهذه الإرادة في حدوثه. وبهذا يبدو تفريقاً منطقياً من الوجهة الأخلاقية أو الحقوقية، أما من الوجهة الفلسفية فسنرى بعد قليل أن في المسألة نظراً.

---

(1) استخلاصاً من الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 55.
(2) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 565.

ولكن بشراً بن المعتمر كبير معتزلة بغداد و«من أفضل علماء المعتزلة، وهو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه» كما يعبر الشهرستاني، يرى ـ أي بشر ـ «أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها، من السمع والرؤية، يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد (يقصد الإنسان). إذا كانت أسبابها من فعله»[1]. وظاهر هذا الكلام يعني أن من سبب لنفسه أو لغيره أحد الإدراكات الحسية، كإدراك اللون أو الطعم أو الرائحة أو اللمس أو الصوت، كان هذا الادراك من فعل المسبب نفسه. والمفهوم من ذلك أن كل ما تولد من فعل إنما ينسب إلى صاحب هذا الفعل، لأنه هوالذي سبب تولده، من غير تفريق بين ما تدخل إرادة الفاعل عنصراً في عوامل وجوده وبين ما لا دخل للإرادة في ذلك.

فما مصدر هذا الفرق بين رأي أبي الهذيل ورأي بشر؟

يذكر الأشعري عن أبي الهذيل أنه يجوّز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو وقتاً طويلاً دون أن ينحدر الحجر أو يهبط، بل يحدث السكون، وأنه يجوّز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق. ثم يرى الأشعري أن العلّاف قد «غلا في هذا الباب أشدّ الغلو»[2].

إذا أخذنا هذا القول من العلّاف على ظاهره كان مصدر الفرق بين رأيه في الفعل المتولد ورأي بشر، هو ميل أبي الهذيل إلى إنكار مبدأ السببية في حدوث الأشياء وإنكار قانون الحركة بالرغم من أن إنكار هذا المبدأ يتناقض مع أحد الأساسين اللذين قامت عليهما فكرة التولد عند المعتزلة وقضية المسؤولية التي تترتب، ضمنياً، على هذه الفكرة. نعني بذلك الأساس مبدأ السببية نفسه، إلى جانب الأساس الآخر الذي هو مبدأ حرية اختيار الإنسان في أفعاله. ولكن سنرى أن هناك خطأ في فهم هذا القول. أما بشر بن المعتمر فقد ظهر من رأيه السابق أنه يبني هذا الرأي على أخذه بمبدأ السببية كما هو واضح. وهو بذلك ينسجم مع الفكرة المعتزلية انسجاماً

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 63.
(2) الأشعري، المقالات، جـ 1، ص 312.

صريحاً وكاملاً، بقدر ما نرى هذا الانسجام متمثلاً عند بعض كبار المعتزلة أمثال الخياط. فإن هذا المعتزلي الكبير يضع مسألة التولد وضعاً يرجع بها إلى قاعدة السببية الحتمية في الطبيعة وإلى قانون الحركة معاً. نرى ذلك في مثالين ذكرهما الخياط لتقريب وجهة نظره في المسألة: أولهما، مثال حجر أرسله إنسان من على رأس جبل، فهوى الحجر إلى الأرض، فإذا مات المرسل قبل أن يبلغ الحجر الأرض، كان هوي الحجر بعد موته متولداً عن إرساله إياه، فهو ـ أي الهوي ـ منسوب إليه، أي إلى المرسِل نفسه، دون غيره. وثانيهما: مثال سهم رمى به رجل نحو هدف، فلما خرج السهم عن قوسه مات الرجل. فذهاب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته، فهو منسوب إليه دون غيره[1].

تقوم المسألة في المثالين على كون الفعل الذي بدأه الفاعل قد ولد أثاره بعد موت الفاعل. وهنا ينشأ وجهان للمسألة: وجه يتعلق بمبدأ السببية الطبيعية المحض، بقدر ما يتعلق أيضاً بقانون الحركة كما سنرى، ووجه آخر يتعلق بالمسؤولية التشريعية والخلقية. ولكن كلا الوجهين مرتبط بالآخر ولا فصل بينهما عند المعتزلة. فإن القول بأن الفعل المتولد منسوب إلى الفاعل الذي بدأ الفعل المولد وإن مات قبل حدوث هذا الفعل الأخير، إنما يرجع إلى كون الفاعل ذاك هو السبب الأول لكل ما يتولد عن فعله بعد موته. ومن هنا يصرّح أبو الهذيل العلّاف بأن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز[2]. وهذا يعني بوضوح أن المعتزلة يقيمون حكمهم في المسألة على قاعدتين: قاعدة الخضوع للقوانين الطبيعية الثابتة. والمقصود هنا قانون السببية. . وقاعدة مسؤولية الإنسان عن أفعاله، بناء على مبدأ حرية الاختيار عندهم، سواء كانت أفعالاً مباشرة أم أفعالاً متولدة عن الأفعال المباشرة، وذلك استناداً إلى مبدأ السببية المشار إليه.

---

(1) الخياط، الانتصار، ص 77.
(2) المصدر السابق، ص 76.

على أن هناك ما يدل في بعض نصوصهم على لحاظهم قانون الحركة أيضاً في هذه المسألة. ونجد ذلك بخاصة في التعليل النظري الفلسفي الذي علَّل به الخياط نسبة الفعل المتولد في مثال السهم إلى قاذف السهم نفسه. فهو يقرر هنا أن ذهاب السهم حين يرميه الرامي لا يخلو أن يكون إما فعلاً لله، أو فعلاً للسهم ذاته، أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للشخص الرامي. ثم يبرهن على بطلان الاحتمالات الثلاثة الأولى، وإثبات الاحتمال الأخير وحده. ونلحظ بجلاء أن مبدأ السببية الحتمية في الطبيعة هو الأساس والقاعدة في هذا السياق كله إلى جانب القاعدة المعتزلية الثابتة، قاعدة اختيار الإنسان في أفعاله. أما احتمال كون ذهاب السهم فعلاً لله فيبطله الخياط بناء على المعادلة النظرية التالية: إن الإنسان قادر على الفعل وهو مختار لأفعاله، ولا يدخل الله في أفعال الإنسان ولا يضطره إليها اضطراراً. ولو كان الله هو الفاعل هنا لجاز أن يرمي الرامي السهم ولا يحدث الله ذهابه فلا يذهب. وهذا محال عند الخياط. ونستطيع أن نلحظ من هذا الكلام أن المحال ناشئ هنا من أن عدم ذهاب السهم في هذه الحالة مخالف لقانون الحركة الذي يقتضي ذهابه حتماً عند رميه. ولذلك هو ـ أي الخياط ـ يقول بهذا الصدد إنه قياساً على هذا المحال تحدث محالات عدة، يذكر منها أنه إذا جاز أن لا يحدث الله ذهاب السهم عند رمي الرامي له، جاز اذن، مثلاً، أن يعتمد أقوى المخلوقات بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعه ـ أي القفا ـ فلا ينقطع، وجاز كذلك أن يجمع بين النار والحلفاء[1] فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق.. أي أن عدم انقطاع القفا مع الاعتماد عليه بأحد السيوف بقوة كبيرة، وعدم احتراق الحلفاء مع تماسها بالنار، كلاهما محال عند الخياط. وأنه لظاهر أن هذه المحالات لا منشأ لها سوى المخالفة للقوانين الطبيعية الثابتة، التي تتجلى هنا بقانون السببية، يضاف إليه قانون الحركة.

---

(1) الحلفاء (بفتح الحاء وسكون اللام): نبات أطرافه حادة كأطراف سعف النخل والخوص. يزرع في مصر وفي الجزائر كثيراً.

أما الاحتمال الثاني، أي احتمال كون ذهاب السهم فعلاً للسهم نفسه، فيبطله الخياط بأن السَّهم موات ليس بحيّ ولا بقادر، فهو إذن لا يجوز منه الفعل، لأنه لا يملك الاختيار ولا الإرادة ولا العلم. يعني أن فعل كل فاعل يحتاج إلى كل من هذه العناصر الثلاثة: الاختيار، والإرادة، والعلم. وذلك بناء على الأصل المعتزلي في فعل الإنسان.

وأما الاحتمال الثالث، أي احتمال كون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، فيبطله بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يوجد كتاب من غير كاتب، وهذا محال[1]. ولماذا هو محال؟ أليس واضحاً أنه يقصد استحالة حدوث حادث طبيعي من غير سبب؟

هـ ـ القوانين الموضوعية في الطبيعة

نرى، في ما تقدم، أن المعتزلة استشرفوا إدراك وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها. وإذا لم نجد نصاً صريحاً مباشراً كتبوه بهذا الشأن ذاته، فإننا نجد لهم نصوصاً في موضوعات تتضمن هذا الاستشراف على نحو يكاد يكون صريحاً. فلنرجع إلى مبحث «الجزء الذي لا يتجزأ» في ما سبق من كلامنا على المعتزلة، وإلى مختلف آرائهم في مسألة الجوهر والعرض، نجد محاولات معتزلية لتصور هذه القوانين حسب ما تهيأ لهم في عصرهم أن يتصوروها. ثم إذا نحن نظرنا في قول للنظّام أورده البغدادي يرى فيه أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد[2]. أي أن كل جنس من الأجسام لا يحدث إلا نوعاً معيناً من الأعمال. وإذا نظرنا إلى قول آخر للنظّام أورده الشهرستاني يذكر فيه مثالاً لكيفية خضوع كل جسم طبيعي لقوانين ثابتة: إذا دفع الحجر اندفع، وإذا

---

(1) يرجع في شرح هذه الاحتمالات إلى كتاب الانتصار للخياط، ص 77، 78.
(2) البغدادي، الفرق، ص 120.

بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً، أي بمقتضى الطبيعة[1] ـ إذا نحن نظرنا إلى قولي النظّام هذين، وجدنا فيهما محاولة جيدة لتلمس الوجود الموضوعي لقوانين الطبيعة. ونجد مثل هذه المحاولة، عند غير النظّام أيضاً. فهذا معمّر بن عباد السلمي، مثلاً، يرى أن ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، إنما هو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه[2]. وهو يعبر عن الفكرة نفسها بطريقة أخرى فيقول إن الموات (يقصد الجسم الجامد غير الحي) يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه، وأن الحياة فعل الحي، وكذلك القدرة فعل القادر، وكذلك الموت فعل الميت[3]. ونجد كلاماً آخر لمعمّر بمثل هذه الصراحة عن الفكرة ذاتها يقرر فيه أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون، وتأليف وافتراق، ومماسة ومباينة، فعل غير الله[4]. بمعنى أن كل ما يعرض للأجرام الفلكية من ذلك إنما هو من فعل قوانين طبيعية قائمة في ذات هذه الأجرام، وليست آتية إليها من فعل خارجي، إلّهي. ونجد مثل هذا الكلام عند الجاحظ ـ وهو معتزلي ـ في مثل قوله: إن للأجسام طبائع وأفعالاً مخصوصة بها[5].

أما ما قد يتراءى لنا في القول المنسوب إلى أبي الهذيل والأسكافي والجبائي من نفي لوجود هذه القوانين الموضوعية في الطبيعة، فإنه مبني على خطأ في فهم هذا القول. فقد روى الأشعري عن هؤلاء المفكرين الثلاثة قولهم بأنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق[6]. فهل يعني هذا القول إنكار القانون الطبيعي الذي

---

(1) الملل على هامش الفصل لابن حزم، جـ 1، ص 62.

(2) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 405.

(3) المصدر السابق (يقصد معمر بالعبارة الأخيرة أن الموت الذي يعرض لجسم ما إنما يعرض له من قبل ذاته، أي بفعل قانون طبيعي).

(4) الخياط، الانتصار، ص 54.

(5) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 80.

(6) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 312.

يوجب هبوط الحجر من الجو، والقانون الطبيعي الآخر الذي يوجب احتراق النار عند تماسها بالمواد القابلة للاحتراق كالقطن؟ نقول: لا، وإنما الذي يعنيه هذا القول أنه ليس ضرورياً أن يفعل أي من القانونين المذكورين فعله الطبيعي سريعاً من غير تأخير، بل قد يكون هناك عائق طبيعي آخر يعوق وقتاً ما أحداث هذا الفعل الطبيعي. وهذا ما نفهمه من كلمتي «**أوقاتاً كثيرة**» الواردتين في النص المتقدم كما نقله الأشعري، فإن هذا القول لم يطلق إذن جواز الجمع بين الحجر الثقيل والجو من غير هبوط، ولا الجمع بين النار والقطن من غير إحراق، بل قيده بقيد زمني. والواقع ـ علمياً ـ أنه قد يحدث هذا الجمع «**أوقاتاً كثيرة**». وهذه «الأوقات» هي مدى الزمن الفاصل بين صعود الحجر وهبوطه، أو مدى الزمن الذي تتأخر فيه فاعلية النار لسبب طبيعي ما. فنحن، إذن، أمام أمثلة من أقوال كبار مفكري المعتزلة تقدم لنا نماذج لمحاولات باكرة في الفكر العربي ـ الإسلامي سبقت عصر الاستكشافات العلمية التطبيقية التي وضعت مسألة وجود القوانين الموضوعية للطبيعة في مجال البرهان العملي التطبيقي. وهذه الأمثلة تكشف كذلك عن التعبيرات الباكرة للمادية في داخل حركة التفكير الميتافيزيقي العربي ـ الإسلامي إبان نشاطها العظيم في عصر المعتزلة. وقد يصح لنا القول هنا إن هذه التعبيرات تمثل شكلاً تاريخياً خاصاً من أشكال المادية يتفق مع ظروف المجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط.

و ـ مبدأ العلية: بين الجبرية والحرية

قلنا سابقاً إنه لا فصل ـ عند المعتزلة ـ بين مبدأ العلية (السببية) الحتمية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في الحقل البشري الاجتماعي. وإذا تذكرنا أن هذه المسؤولية مبنية عندهم على مبدأ حرية إرادة الإنسان، أمكن أن نرى في عدم فصلهم بين الحتمية الموضوعية وحرية إرادة الإنسان، نوعاً من الحدس العقلاني النفاذ الذي عبر عن جنينية وعي العلاقة الجدلية بين «الضرورة والحرية». لكن ينبغي التنبه إلى أن ذلك ليس مأخوذاً عندهم بوجه مطلق. فهم يضعون فارقاً أساسياً وجوهرياً بين العلة

في عالم الطبيعة والعلة في عالم المجتمع، هذا الفارق يقوم عند المعتزلة على الحتمية الآلية في أفعال الطبيعة وإضافة عنصر الإرادة في أفعال الإنسان. ذلك بناء على الأصل المسلم به إلى حد البداهة في تفكير المعتزلة. نعني به الأصل القائل بحرية اختيار الإنسان في أفعاله، وهي الحرية الصادرة عن كون الإنسان وحده دون سائر الكائنات يتمتع بميزة «العقل، الذي يمنحه ملكة المفاضلة بين الأشياء واختيار ما يراه الأفضل له وإرادة هذا الأفضل، ثم العمل وفقاً لهذا الاختيار وهذه الإرادة. ومن هنا يقولون بمسؤولية الإنسان عن أفعاله في المجال الأخلاقي والميتافيزيقي.

وبناء على هذا الفرق الجوهري بين العلة في أفعال الطبيعة والعلة في أفعال الإنسان، نرى العلاقة بين العلل ومعلولاتها تختلف نوعياً عندهم باختلاف نوع الأفعال نفسها. فإن الأفعال الصادرة مباشرة عن الإرادة وحرية الاختيار تقتصر فيها العلاقة بين العلة والمعلول على الصلة المباشرة بينهما، أي أن الفعل الإرادي ليس معلولاً لسوى العلة الأولى التي تقترن فيها الإرادة بالقدرة التنفيذية التي يسمونها «الاستطاعة» أما الأفعال المتولدة من هذا الفعل فيختلف نوع العلاقة فيها بين العلة ومعلولاتها، وهكذا الأمر في سائر الأفعال غير الإرادية ومنها أفعال الطبيعة. فإن العلاقة في هذه الأفعال بين العلة الأولى الإرادية والمعلولات الأخرى غير الإرادية الصادرة عنها تبقى ثابتة مهما توالت بينهما الوسائط من العلل والمعلولات، أي أن العلة الأولى المتصلة بإرادة الإنسان تبقى فاعلة في عدد من المعلولات اللاحقة وإن خلت علل هذه المعلولات الوسائط من عنصر الإرادة.

وإيضاح ذلك يأتي في مثال السهم الذي تقدم ذكره. فهناك نجد النوعين من هذه الأفعال: نجد العقل الإرادي، أي الفعل الصادر مباشرة عن إرادة رامي السهم، وهو الرمي، ونجد الأفعال المتولدة عن ذلك الفعل، كإصابة هذا الهدف أو ذاك من غير قصد إليه. أما الرمي نفسه فهو وحده فعل إرادي لأنه معلول للعلّة الإرادية مباشرة. وأما الأفعال التالية له فليست معلولة للإرادة مباشرة، فهي ـ لذلك ـ ليست أفعالاً إرادية، لأن العلية الإرادية تنحصر في الفعل الصادر عنها مباشرة، ولا تمتد إلى الأفعال

الناشئة عنه. ولكن هذه الأفعال التالية للفعل الأول والمتولدة عنه لا تنقطع العلاقة بينها وبين العلة الأولى، أي علة ذلك الفعل (الرمي)، غير أنها علاقة من نوع آخر، فهي من النوع الخاضع لمبدأ العلية الحتمية الذي يجري في أفعال الطبيعة دون أفعال الإنسان.

وخلاصة الأمر إن العلة في الطبيعة تنتج معلولات عدة متوالية وتبقى علاقتها بالمعلول الأخير ثابتة مهما باعدت بينهما وسائط العلل والمعلولات الطبيعية الأخرى، في حين أن العلة في أفعال الإنسان ليس لها سوى معلول واحد، هو الذي تنتجه مباشرة بالإرادة المباشرة. أما الأفعال المتولدة عنه فتتحول إلى النوع الآخر من الأفعال، أي الأفعال الطبيعية الخاضعة لمبدأ العلية الحتمية، لا الإرادية. وقد عبّر أبو الهذيل العلّاف عن هذه الموضوعة المعتزلية بقوله إنه «لا يصح وجود أفعال القلوب منه (من الإنسان) مع عدم القدرة. فالاستطاعة معها (مع أفعال القلوب) في حال الفعل»[1]. و«أفعال القلوب» تعني هنا الأفعال الإرادية. فهو إذن يقول إن الأفعال الإرادية لا توجد إلا حيث تكون القدرة موجودة، ولا توجد القدرة هذه إلا في حال الفعل، أي حال تنفيذ الإرادة، أما ما يحدث بعد انقضاء الفعل من أفعال متولدة عنه فقد خرج عن نطاق قدرة الفاعل، لأنه خرج عن نطاق إرادته، وأصبح خاضعاً فقط لقوانين الحركة الطبيعية. وأبو الهذيل يسمي هذه الأفعال المتولدة، أو الأفعال غير الإرادية بـ «أفعال الجوارح» مقابل «أفعال القلوب». ويقول الشهرستاني إن أبا الهذيل جوّز وجود أفعال الجوارح من الإنسان مع عدم القدرة (أي مع عدم سيطرة الإرادة على هذه الأفعال) وأنه قال ـ أي أبو الهذيل ـ بتقدمها[2]. يعني بذلك أنه يكفي في أفعال الجوارح أن تكون الإرادة أو القدرة قد تقدمت هذه الأفعال، أي كانت حاصلة مع الفعل الأول الذي ولّد هذه الأفعال. وعلى هذا الأساس بنى المعتزلة مسؤولية الإنسان لا عن فعله الإرادي الأول وحسب، بل كذلك عن الأفعال

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 54.
(2) المصدر نفسه.

المتولدة عنه كما سبق الكلام على ذلك في «مسألة الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان». وللأسكافي كلام أكثر وضوحاً في التفريق بين الفعل الإرادي والفعل المتولد. فهو يصف الأول بأنه «كل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشر». ويصف الفعل المتولد بأنه «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له»[1]. وفي الموضوعة نفسها يقول معمّر إنه «ليس للإنسان فعل سوى الإرادة: مباشرة كانت أو توليداً»[2]. فهو إذن يجعل الأفعال التوليدية داخلة في الأفعال الإرادية، على خلاف ما يرى العلّاف والاسكافي. أما ثمامة بن أشرس النميري من معتزلة بغداد (ـ 213هـ/ 828م) فيفرّق بين الفعل الإرادي والأفعال المتولدة، ولكنه يقول إن «الأفعال المتولدة لا فاعل لها». ويرى الشهرستاني تعليل ذلك في أن ثمامة «إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت، مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده. ولم يمكنه إضافتها إلى الله لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال. فتحير، وقال: المتولدات أفعال لا فاعل لها»[3]. غير أن الجاحظ جرى وفق الموضوعة المعتزلية التي قال بها العلّاف، إذ فرق بين الفعل الإرادي والفعل الحتمي بالقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة، وأن سائر الأعراض أفعال الأجسام طبعاً[4]. أي أنها أفعال خاضعة لقوانين الطبيعة الموضوعية الحتمية.

وللأسواري أحد أتباع النظّام في المسألة رأي لا يختلف جوهرياً عن رأي العلّاف ومن سلك مسلكه، وإن اختار ـ أي الأسواري ـ صيغة أخرى لتعريف الفعل الإرادي، نعني فعل الإنسان. ففي معرض كلامه على تحديد قدرة الله يقول: إن الله لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ولا

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 248 ـ 249.
(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 66.
(3) المصدر نفسه.
(4) البغدادي، الفرق، ص 137.

على ما أخبر أنه لا يفعله، مع أن الإنسان قادر على ذلك، لأن قدرة العبد (أي الإنسان) صالحة للضدين[1]. يقصد أنه لا دخل لعلم الإنسان في حرية اختياره، فهو قادر أن يفعل هذا الشيء وضده قبل أن يختار أحدهما ويفعله، سواء علم أنه يفعله أم علم أنه لا يفعله، وسواء أخبر أنه يفعله أم أخبر أنه لا يفعله. وذلك مظهر آخر من مظاهر حرية الإنسان في أفعاله حسب مفهوم الحرية عند المعتزلة. هذا معنى الفعل الإرادي عند النظّاميين، أما بشأن أفعال الطبيعة فهم يأخذون بالموضوعة المعتزلية التي تشير إلى وجود قوانين طبيعية موضوعية حتمية تخضع لها، وإن كان النظّام يرد هذه القوانين نفسها ـ في نهاية الأمر ـ إلى مصدر إلّهي. فقد نقل الشهرستاني عن الكعبي، أبي القاسم بن محمد البلخي من معتزلة بغداد (ـ 319هـ/931م) أنه حكى عن النظّام قوله: «إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل (يقصد قدرة الإنسان وإرادته) فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة، أي أن الله طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد إلى مكانه طبعاً»[2]. وهذا كلام واضح القصد، واضح الدلالة على رؤية النظّام لما في الطبيعة من ظاهرات تجري وفق قوانين عامة حتمية، كقانون العلية، وقانون الحركة.

نظرية المعرفة المعتزلية

بين العدل المعتزلي والمعرفة

لما تقرر عند المعتزلة أن الإنسان متفرّد بين مختلف الكائنات بميزة حرية الاختيار في أفعاله، وأن امتلاكه خاصة العقل هو الأصل والمصدر في

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 60.
(2) المصدر السابق، ص 57.

تفرّده بتلك الميزة، كان طبيعياً أن يعالجوا مسألة المعرفة من حيث قدرة الإنسان في تحصيلها، ودور العقل في هذا المجال، ومدى حدود قدرته، وأن يعالجوا في هذا الموضوع أنواع المعرفة، ومختلف وسائل الإنسان في تحصيل هذا النوع وذاك من أنواعها، وكيفية تحصيله، ثم قيمة كل معرفة يكتسبها الإنسان بهذه الوسيلة أو بتلك.

إن بحث هذه المسألة يدخل في بحث الأسس الرئيسة لنظرية العدل المعتزلية. فإنه بقدر ما يكون لعقل الإنسان من مجالات وممكنات معرفية، سعة وعمقاً، يكون مستند المعتزلة في نظرية العدل أكثر قوة وأرسخ حجة. فكيف بحثوا جوانب المسألة؟

لكي نتناول الأمر بشيء من الإحاطة والاستيعاب نحتاج أن نتبع الطريقة التقليدية التي لا تزال تحتفظ بصحة منطقها وواقعيته في تقسيم المعرفة تقسيماً أولياً إلى قسمين رئيسين: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية. فضلاً عن أن ذلك ينسجم مع طريقة المعتزلة أنفسهم في معالجة قضية المعرفة.

أ ـ المعرفة الحسية

يتصل بحث هذا النوع من المعرفة عند المعتزلة بمباحثهم المستفيضة بشأن النفس الإنسانية أو الروح وعلاقتها بالجسم وبأعضاء الحواس الخمس وعلاقة هذه الحواس بعضها ببعض، ونظرتهم في الوظائف المعرفية لكل من الحواس الخمس هذه. وقد اضطربت أقوالهم في تحديد النفس أو الروح، فاضطربت لذلك مذاهبهم بتحديد دورها في عملية الاحساس والإدراك، أي المعرفة.

▫ نظرية النظّام

أول ما يبرز أمامنا في هذا المجال اسم إبراهيم النظّام، لأنه خاض طويلاً وكثيراً في المسألة. وقد عرفنا في ما سبق أنه يرى أن الإنسان هو الروح أو النفس، وأن هذه متداخلة في البدن ومشابكة له بحيث أن «كل

هذا مع كل هذا» كما يقول. بمعنى أن كل جزء من الروح مع كل جزء من البدن، ولكن البدن هذا آفة على الروح. وقد أورد الأشعري، بهذا الصدد، كلاماً يقول إن زرقان حكاه عن النظّام، وهو أن «الروح هي الحساسة الداركة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة»[1]. فإذا صح أن هذا النص للنظّام، كان لنا أن نستنتج منه الرأي بأن الروح هي مصدر قوى الإحساس والإدراك كلها حتى قوى الإحساس الخارجي، أي قوى المعرفة الحسية، لأن النص مطلق. ولكن النصوص الواردة عن النظّام بشأن علاقة الروح بالجسم مضطربة كذلك. ففي حين ينقل عنه الأشعري في مكان آخر قوله بأن «الروح هي الجسم وهي النفس»[2]، ينقل عنه الشهرستاني قوله «إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها» وأنه مال إلى قول الطبيعيين من الفلاسفة، وهو أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، متداخل للقالب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن[3].

ويبدو لنا من مختلف النصوص المنسوبة إلى النظّام في مختلف المصادر أن حاصل رأيه في المسألة هو ثنائية الروح والجسم رغم قوله بالمداخلة والمشابكة بينهما على هذا النحو الوارد في النص السابق الأخير. وليس يعنينا هنا سوى الوصول إلى رأيه في مصدر الإدراكات الحسية. ونحن نستطيع أن نستخلص رأيه في ذلك مما سبق، حيث يصف الروح بأنها «الحساسة الداركة». فإذا كانت الروح غير البدن، وإذا كانت هي الحساسة الداركة، فقد صح القول عنه إذن بأنه ينكر وجود حواس مستقلة، وأنه يرى أن النفس دون الجسم، هي التي «تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يُصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 331.
(2) المصدر السابق، ص 232.
(3) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 57.

بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه»[1]. فليس للإنسان ـ بناء على هذا النص ـ سمع هو غيره، أي غير النفس التي هي الإنسان عند النظّام كما تقدم، وكذلك ليس له بصر غير النفس، وإنما يسمع الإنسان ويبصر بوساطة النفس وحدها، فإذا صُمّ الإنسان أو عمي فإنما يعرض الصمم والعمي على النفس ذاتها بسبب آفة تصيب الإنسان ـ النفس. أما الأعضاء الجسمية التي نسميها عادة بأعضاء الحواس الخمس فليست هي سوى خروق أو فتحات تستخدمها النفس وسائط فقط لإدراكها المحسوسات. وذلك بأن تطفر النفس خلال «فتحتي» العين إلى المدرك فتداخله وتتصل به وتجاوره. كذلك تطفر النفس خلال «فتحتي» الأذن وتُصاك الصوت (أي تتحاك معه) فتسمعه. وكذلك في الشم والذوق[2].

وعلى هذا تكون المعرفة الحسية عند الإنسان من الوظائف الداخلية للنفس، لا من وظائف الأعضاء الخارجية الجسمية المسماة بأعضاء الحواس الخمس. وفي ضوء ذلك يمكن تفسير مذهب النظّام في أن الحواس ليست مختلفة بحد ذاتها، أو هي ـ كما يقول تلميذه الجاحظ ـ «جنس واحد، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواقع الحساس والحواس لا غير ذاك»[3]. فإن كون النفس ذاتها هي مصدر المعرفة الحسية يعني طبعاً أن تكون الحواس من جنس واحد، لأن النفس واحدة. ولكن كيف يمكن ـ على ذلك ـ تفسير ما نراه بالبداهة من اختلاف الحواس، أي اختلاف السمع عن البصر واختلاف كل من هذين عن كل من الشم والذوق واللمس؟ في القول المتقدم للجاحظ إشارة إلى الاجابة عن هذا السؤال. فالاختلاف الذي نراه بالبداهة، ليس اختلافاً بين الحواس ذاتها، وإنما مصدره أمران: أولهما، اختلاف جنس المحسوس. وثانيهما، الموانع التي تمازج النفس عند ممارستها إدراك المحسوسات الخارجية. والنظّام نفسه

(1) الأشعري، المقالات، جـ 399.
(2) المصدر السابق، ص 364.
(3) المصدر نفسه، ص 340.

يشرح القصد من هذه الموانع قائلاً إن «الذي منع السمع من وجود اللون أن شائبه ومانعه (هو) من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت، وأن الذي منع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون». . «وعلى هذا رتب - أي النظّام - اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح»[1]. فقوة السمع، والبصر إلخ واحدة، هي قوة النفس أو الروح، وهذه القوة بطبيعتها يمكن أن تسمع اللون وتبصر الصوت وهكذا. . ولكن الذي يمنعها من ذلك موانع وشوائب خارجة عن طبيعتها بحد ذاتها، وإنما الأمر هو أن الحس بجملته محاط بمجموعة من هذه الموانع، وكل نوع منه محاط بنوع منها يختلف عما يحيط بالحس الآخر. والأشياء المحسوسة تحتوي صفات عدة تختلف إحداها عن الأخرى. ولذلك كان الحس لا يتأثر إلا بالصفات التي لا تقابلها عنده من هذه الموانع ما يمنع تأثره بها.

ماذا نستنتج من مذهب النظّام هذا في تفسير عملية إحساسنا للعالم الخارجي، أو تفسير معرفتنا الحسية؟

يبدو لنا أن هذا التفسير يؤدي إلى كون ما نسميه بالمعرفة الحسية ليس سوى نوع من الإدراك العقلي لا يميزه عن هذا الإدراك سوى أن مدركاته من صفات الأشياء الخارجية. أما الحواس الخمس فلا تزيد عن كونها ممرات لتلك الصفات يصل بها تأثير المحسوس إلى الحاس، وهو النفس، أي: الإنسان.

يوصلنا كل ذلك إلى الاعتراف بصحة ما يقال من أن مذهب النظّام والجاحظ هنا متأثر برأي أرسطو في المعرفة الحسية[2]. فإن أرسطو يقول بهذا الصدد إن النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت وصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شمّاً على ما مازجها من الموانع. فأما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحساس

---

(1) المصدر نفسه، ص 342.

(2) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، جـ 2، ص 14 (بغداد 1951).

لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد[1].

ومن الواضح طبعاً أن رأي النظّام بجملته مبني على القول بأن الإنسان هو النفس أو الروح، وأن الجسد ليس سوى سكن عابر للنفس، أو قالب لها. ولذلك كانت مهمات الاحساس والإدراك جميعاً من عمل النفس مباشرة.

ونجد للنظّام ـ مع ذلك ـ محاولة أخرى في موضوع المعرفة الحسية ترمي إلى تفسير علاقة التأثير المتبادل بين المحسوسات والحس، حين يقول: «إن البصر إنما أدرك الألوان لقلة الألوان فيه (أي في المحسوس)، ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد، ولو أفرطت عليه لما وجدنا لوناً رأساً»[2]. هذه المحاولة لا تتضمن نقضاً لموضوعته السابقة بشأن مصدر الاحساس عند الحاس. وإنما يمكن القول إن تلك الموضوعة كانت تفسيراً لعملية المعرفة الحسية في جانب أحد طرفيها، وهو الحاس، أي النفس. أما محاولة النظّام التي يعبر عنها هذا النص الأخير فهي تعالج المعرفة الحسية من جانب طرفها الآخر، وهو المحسوس. وإذا كنا قد رأينا مضمون المعالجة السابقة يتخذ طابعاً ميتافيزيقياً واضحاً، فإننا نرى في معالجته الجديدة اتجاهاً فيزيقياً يتضمن محتوى مادياً متقدماً.. فالنظّام هنا، حيث يحاول الاشارة إلى المقاييس التي تحدد تأثير المحسوسات وعدم تأثيرها على الحس، يرجع إلى الظواهر الطبيعية في الأشياء المحسوسة، فيرى أن مقادير اللون في المبصرات، قلة وكثرة، هي التي تحدد مدى تأثيرها على الحسّ، وهكذا الأمر في سائر المحسوسات التي تختص بسائر أنواع الحس من السمع والشم والذوق. وينبغي أن نرد هذا الرأي في «مقادير» اللون والصوت والرائحة والطعم عند النظّام إلى نظريته في الأعراض. فإن من المعروف عنه أنه ينكر وجود الأعراض، وأن ليس شيء من الأعراض سوى

---

(1) كتاب النفس لأرسطو أ. ف أ.

(2) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 343.

الحركة في رأيه. أما هذه التي يدعوها غيره أعراضاً فهي عنده أجسام لطيفة تنبعث من الأشياء الطبيعية، وهو يرى «الألوان والطعوم والأراييح (الروائح) والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطيفة»[1]. ومن هنا يقول الأشعري: «لا يُرى ـ عند النظّام ـ إلا جسم، ولا يُسمع إلا جسم، لأن الأصوات أجسام عنده، وكذلك لا يُذاق ويشم ويلمس إلا جسم»[2]. ويضرب لنا الشهرستاني مثالاً إيضاحياً لموضوعة النظّام هذه قائلاً: «ذهب النظّام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلّم ويقرع أجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته ويتشكل بشكله، ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي، فيفهم..»[3]. فعلى قياس هذا المثال نقيس تطبيق منطق هذه الموضوعة على اللون والطعم والرائحة. وأنه لواضح أن استنتاجات النظّام في موضوعته هذه ليست بعيدة كثيراً عن نتائج نظريات العلم التجريبي الحديث في المجالات الفيزيائية. على أن هذا المثال نفسه يبسط جانباً آخر من نظرية المعرفة عند النظّام. فهو يقدم لنا فكرة واضحة عن كيفية تسلسل المراحل في سير عملية المعرفة كما يتصورها هذا المفكر المعتزلي، ابتداءً من انعكاسات الأشياء المحسوسة على أعصاب الحواس مباشرة حتى التحولات الأخيرة لهذه الانعكاسات حيث تدخل في نطاق المعرفة العقلية. وبذلك نستطيع الاستنتاج هنا أن موضوع المعرفة الحسية المباشر هو العالم الخارجي المتمثل بأجسام طبيعية ذات وجود حقيقي موضوعي، وأن هذا العالم الخارجي هو نفسه كذلك ينتهي إلى أن يكون الموضوع غير المباشر للمعرفة العقلية.

ولكن، هل نفهم من ذلك أن هذا هو الموضوع الوحيد للمعرفة العقلية عند النظّام؟. سنجيب عن هذا السؤال في بحثنا الآتي عن آراء المعتزلة في

---

(1) المصدر السابق، ص 347.
(2) المصدر نفسه، ص 384.
(3) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 318.

المعرفة العقلية. غير أن الذي يمكن استنتاجه هنا من كل ذلك أن المعرفة الحسية قادرة أن تؤدي بنا إلى قيمة معرفية يستفيد منها العقل المفكر.

والاستنتاج الأخير من مجمل آراء النظّام التي عرضناها بشأن المعرفة الحسية، هو أن لهذه الآراء بجملتها جانبين شبه متعارضين: جانباً ميتافيزيقياً محضاً، وهو ما يتصل برأيه في قوى الإدراك الحسي، إذ يحصر هذه القوى في النفس والروح، على حين يفصل بين النفس والجسم ويقيم العلاقة بينهما على الازدواجية أو الثنائية. وجانباً مادياً، وهو ما يتصل برأيه في تحديد طبيعة المحسوسات وتأثيرها على الحس. وإذا شئنا استخدام لغة الأدبيات الفلسفية الماركسية في هذا المجال، أمكننا القول بأن مجمل نظرية النظّام في المعرفة الحسية تمثل وجهاً تاريخياً من وجوه «المثالية الموضوعية». وربما صح القول أيضاً إن ذلك ينطبق على كثير من الموضوعات والنظريات المعتزلية في كثير من مباحثهم، ويتجلى هذا بشيء من الوضوح حين نأخذ بالحسبان أن الكثرة الغالبة من مفكري المعتزلة، ينطلقون في مباحثهم تلك من النظر إلى الجسم بوصف كونه حقيقة طبيعية موضوعية، وبوصف كونه كذلك يمارس تأثيراً حسياً في مصادر الاحساس ومراكز الإدراك عند الإنسان، وإن كانت رؤيتهم لهذه المصادر والمراكز ذات طابع ميتافيزيقي في الغالب.

□ نظرية العلّاف ومعمَّر

أما أبو الهذيل العلّاف ومعمّر بن عباد السلمي، وهما من زعماء معتزلة البصرة، فيريان أن حواس الإنسان الخمس أعراض مغايرة لبدنه[1]. ومؤدى هذا الرأي أن صلة النفس بالجسم صلة عرضية، في حين كان رأي النظّام يؤدي إلى كونها صلة جوهرية، إذ قال بالمشابكة والمداخلة بين النفس والجسم «مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسَّمنية في اللبن»،

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 339.

أو أن «كل هذا مع كل هذا» كما تقدم. ويتضح معنى الصلة الجوهرية بينهما إذا تذكرنا ـ مع ذلك ـ رأيه برجوع الحواس إلى النفس ذاتها. وقد عرفنا سابقاً أن مصدر هذا الرأي عنده هو نفيه وجود الأعراض كلها سوى الحركة.

وهناك فرق آخر بين رأي العلّاف ورأي النظّام، هو أن الأول يقول بأن الحواس أجناس مختلفة، وليست ـ كما قال النظّام ـ جنساً واحداً. ويشرح العلّاف هذا الاختلاف في أجناس الحواس بقوله: «إن كل حاسة خلاف الأخرى، ولا نقول هي مخالفة لها،لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف»[1]. يقصد أن الاختلاف بين الحواس لا يعني التعارض بينها، وإنما المغايرة والتعدد، وذلك على نحو ما وصف الأشعري هذه الفكرة ونسبها إلى المعتزلة بعامة قائلاً: «إن الحواس أجناس مختلفة، لا مخالفة. جنس السمع غير جنس البصر، وكذلك حكم كل حاسة: جنسها مخالف (يقصد مغاير) لسائر أجناس الحواس، وهي على اختلافها أعراض غير الحساس»[2]. ولكن ما معنى هذا الاختلاف والتغاير؟ معناه الاختلاف والتغاير في نوعية كل حس من حيث نوعية تأثره بالأشياء المحسوسة، أي أن كل نوع من الحس يتأثر بما يناسبه من صفات الأشياء المحسوسة. فالبصر ـ مثلاً ـ يتأثر باللون من هذه الصفات لأن اللون هو الذي يناسبه منها، والسمع يتأثر بالصوت لأنه المناسب له، وهكذا. . وهنا يظهر الفرق الجوهري بين هذا الرأي ورأي النظّام الذي عرفنا كيف كان البصر ـ في مفهومه ـ قابلاً بطبعه لأن يسمع الصوت لولا أن الشوائب والموانع الخارجة عن طبيعته تمنعه من ذلك، وهكذا السمع يمكن أن يبصر اللون لولا أن له شوائب وموانع من نوع آخر. إلخ. .

ظاهر من كلام العلّاف ومعمّر ومن وافقهما من المعتزلة أنهم يعترفون بإمكان المعرفة عن طريق الحس. ولكن، بناء على تمييزهم الجوهر من

---

(1) المصدر السابق، ص 340.
(2) المصدر نفسه، ص 340.

العرض وقولهم بوجود الأعراض، «يقولون بأن الأعراض وحدها هي موضوعات المعرفة الحسية، أي أن هذه المعرفة قاصرة عن إدراك الجواهر، لأن الجواهر خارجة عن موضوعات المعرفة الحسية هذه. ولكن معمّراً يحدد كيفية إدراك الحس للمحسوسات، أي للأعراض المحسوسة، وكيفية تحوّل هذه المحسوسات إلى إحساس، تحديداً يؤدي به إلى اعتبار المعرفة الحسية «حادثاً» متولداً من التأثر الاضطراري بالمحسوسات. وبهذا المعنى يقول: «إن إدراك المحسوسات هو ليس باختيار، ولكنه فعل طباع»[1]. أي أن هذا الإدراك ليس باختيار الحس، بل هو يصدر عن الحس بمقتضى طبعه. وذلك يعني أن حواس الإنسان حين تتعرض لتأثير المحسوسات من أعراض الأجسام إنما تنفعل بهذا التأثير انفعالاً اضطرارياً لا اختيار لها فيه، لأن طبيعة كينونتها بحد ذاتها تقتضي هذا الانفعال الذي يتحول إلى إحساس. وعلى هذا يكون الاحساس، أو المعرفة الحسية، مما يتولد عند الإنسان بفعل قانون طبيعي حتمي لا دخل فيه للإرادة. وهذا ما يعنيه معمّر نفسه بقوله أيضاً: «إن المتولدات وما يحل بالأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه»[2]. فلا فرق إذن بين الاحساس المتولد عند الإنسان من انفعاله بالمحسوسات وبين أي فعل من أفعال الطبيعة الخاضعة لقوانين طبيعية حتمية غير إرادية. ويبدو أن هذا الرأي قائم على أساس رفض معمّر لفكرة كون الاحساس مسبباً عن فعل الله. ذلك بناء على أن الحواس أعراض عنده كما عرفنا سابقاً، وأن الله لا يفعل العرض. ولذلك هو أي معمّر ـ يقول:

«إن الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر، وأن السمع فعل السميع، وكذلك البصر فعل البصير، وكذلك الحس فعل الحساس»[1]. فإن الحياة

---

(1) المصدر نفسه، ص 382.
(2) المصدر نفسه، ص 405.

عنده عرض[2]، وكذلك الموت وسائر ما ذكره في هذا النص. وهو يبرهن على فكرة كون الأعراض ـ والأفعال الطبيعية للأجسام كلها أعراض عنده ـ ليست من فعل الله وليست مما يوصف الله بالقدرة عليها، بالبرهان التالي مستخدماً فيه أسلوب المعادلات المنطقية في مثال اللون الذي هو أحد أعراض الجسم الطبيعي، فيقول: «لا يخلو أن يكون الجسم من شأنه (أي من طبيعته بحد ذاتها) أن يتلوّن أم لا.. فإن كان من شأنه أن يتلون، فيجب أن يكون اللون لطبع الجسم، فهو فعله (أي فعل الجسم). ولا يجوز أن يكون لطبعه ما يكون تبعاً لغيره، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء (أي ما يكسبه الشيء بنفسه) خلقاً لغيره.. وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلوّن، جاز أن يلوّنه الله فلا يتلون»[3]. يقصد بالفقرة الأخيرة أنه لو كان التلوّن في الجسم ليس من فعل الجسم بطبعه، لكان إذن من فعل الله، وحينئذٍ يرد على ذلك افتراض محذور يعني المحال، وهو أن يريد الله تلوين الجسم فيمتنع الجسم ـ بحكم القانون الطبيعي ـ أن يتلوّن، فيختلف المراد عن إرادة الله، وهذا هو المحال. فيثبت إذن ـ وفقاً لهذه المعادلة المنطقية عند معمَّر ـ أن التلوّن حاصل بالفعل الطبيعي للجسم نفسه.

على أن موضوعة الفعل المتولد في مسألة الإدراك الحسي، أي كون هذا الإدراك فعلاً غير إرادي أي فعلاً طبيعياً اضطرارياً، هي موضوعة تجد لها أنصاراً بين معتزلة بغداد، ولا سيما مؤسس الإعتزال هناك بشر بن المعتمر (ـ 226هـ/ 841م)، إذ يقول: «يصح من الإنسان أن يفعل الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها»[4]. والقصد من فعل أسبابها ـ كما نظن ـ أن يُعرِّض الإنسان حواسه لتأثير المحسوسات، فيتولد الاحساس، أو الإدراك الحسي، عنده حينئذ. فيكون الاحساس إذن فعلاً متولداً، أي طبيعياً

---

(1) المصدر نفسه، ص 406.
(2) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، جـ 5، ص 27.
(3) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 406.
(4) البغدادي، الفرق، ص 143.

اضطرارياً مسبوقاً بفعل سببي إرادي وهو التعرض بالاختيار والإرادة إلى ما من شأنه أن يولِّد الاحساس.

وخلاصة ما تقدم أن المعرفة الحسية عند هذا الفريق من المعتزلة يمكن تحديدها إذن بأنها تحصل عند الإنسان بطريقن متعاقبين متلازمين: تأثير أعراض الجسم على الحواس أولاً، وتولد الاحساس، أو الإدراك الحسي، من هذا التأثير ثانياً. وكلا الطريقين يحدثان بصورة طبيعية حتمية، بعد سبقهما بعلة إرادية هي تعريض الإنسان حواسه إلى ما في الأجسام الطبيعية (المحسوسات) من أعراض مؤثرة في هذه الحواس.

ولكن أبا الهذيل العلّاف، بالرغم من اتفاقه مع معمّر بن عباد في تمييز الجوهر من العرض، وفي القول بالأعراض، وفي أن هذه الأعراض وحدها هي موضوعات المعرفة الحسية دون الجواهر التي هي عندهما معاً موضوعات للمعرفة العقلية وحدها ـ نقول: بالرغم من اتفاقه مع معمّر في ذلك كله، يختلف ـ أي العلّاف ـ عن صاحبه في تفسيره المعرفة الحسية بكونها فعلاً متولداً منسوباً ـ آخر الأمر ـ إلى «الحساس»، أي الإنسان، كما تقدم. ذلك أن العلّاف يتخذ هنا موقفاً ميتافيزيقياً محضاً، إذ هو يفسر عملية تحول الأعراض المحسوسة إلى إحساس، أو معرفة حسية، بكونها فعلاً إلَهياً. هذا ما نفهمه عن العلّاف مما نقله الأشاعرة عنه ولا مصدر لنا غيره. يقول الأشعري: «كان أبو الهذيل يقول إن اللذة واللون والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله، فذلك أجمع عنده (أي عند أبي الهذيل) فعل الله»[1].

◻ عودة إلى النظّام

وهنا نرى لزاماً أن نعود إلى النظّام، لأننا نجد له قولاً في «مقالات» الأشعري يخالف فيه رأيه السابق الذكر بشأن المعرفة الحسية، ويجمع فيه

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 402.

بين رأي معمّر في تولد الاحساس بصورة طبيعية حتمية وبين رأي أبي الهذيل العلّاف في كون الاحساس، أي تحوّل تأثير المحسوسات إلى إدراك حسي، يحصل بتدخل إلّهي. ذلك أنه يرى هنا، في القول المذكور، أن تحرك الحجر في انحداره أو صعوده، وحصول الإدراك كليهما من فعل الله بوساطة قانون طبيعي. فإن الحجر وهو «يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامي به، ويصعد عند زجة الزاج به صعُداً، وكذلك الإدراك، من فعل الله بإيجاب الخلقة، ومعنى هذا أن الله طبع الحجر طبعاً، إذا دفعه دافع، أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة»[1]. وهذا القول بشأن المعرفة يتفق كل الاتفاق مع قول الجاحظ تلميذ النظّام بأن «المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد»[2]. ولكن، حتى إذا نحن أخذنا بهذا القول الأخير للنظّام فهل نستطيع وصف هذا القول بأنه يوفق بين حلّ معمّر لمسألة المعرفة الحسية وحلّ العلّاف؟. يبدو لنا أن النظّام لم ينجح بحله هذا في إيجاد التوفيق بين الحلين المتعارضين المشار إليهما، بل هو يتعارض مع كل منهما فهو ـ من جهة ـ يتعارض مع حل معمّر الذي يرفض فكرة التدخل الإلّهي إطلاقاً في حصول الإدراك، ويتعارض ـ من جهة ثانية ـ مع حل العلّاف الذي يرفض بدوره وساطة أي قانون طبيعي في تحويل عملية تأثير المحسوسات إلى إحساس، أو إدراك حسي عند الإنسان، ويحصر هذا التحويل بفعل الله.

◻ حدود المعرفة الحسية

عرفنا في ما سبق من أين تبدأ المعرفة الحسية في نظرية المعتزلة، ونحاول الآن أن نعرف أين تنتهي، أي أن نعرف مدى ما تقدمه للإنسان من وسائل الكشف عن الحقائق الكونية وحقيقة الله والوجود.

لقد ظهر لنا في العرض السابق لآراء المعتزلة في المعرفة الحسية أنهم

---

(1) المصدر السابق، ص 403.

(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 71.

متفقون على أن موضوعات هذه المعرفة تنحصر في المحسوسات، أي في العالم المادي. ومعنى هذا أن حدود قدرة المعرفة الحسية على استطلاع الحقيقة تنتهي مذ يبدأ الإنسان يواجه الحقائق ذات الموضوعات غير المادية. ومن هنا انطلق المعتزلة حين أنكروا رؤية الله في العالم الآخر بوساطة البصر، بناء على مبدئهم الأول من مبادئهم الخمسة، نعني التوحيد. هذا المبدأ الذي يقوم، بالأساس عندهم، على نفي كل ما يفيد تشبيه ذات الله بشيء من الماديات[1] وما دام البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال، وهي مادية، فقد أجمعت المعتزلة ـ لذلك ـ على القول بنفي إمكان أن يُرى الله بالأبصار في الدار الآخرة. في حين أن أبا الهذيل وأكثر المعتزلة قالوا: نرى الله بقلوبنا، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا[2]. والعلمهنا محتمل أن يكون القصد به المعرفة العقلية أو المعرفة بالحدس، وكلاهما غير المعرفة الحسية ولكن كيف يكون علمنا لله بطريق المعرفة العقلية؟ هذا ما سيكون موضوع البحث بعد قليل.

ينتج مما تقدم أن المعرفة الحسية لا يمكن اعتمادها ـ عند المعتزلة ـ طريقاً إلى معرفة الله. فلماذا لا يمكن اعتمادها عندهم طريقاً إلى معرفة سائر الحقائق الكونية والفلسفية، كحقيقة الوجود والجواهر والماهيات؟

إذا رجعنا إلى بعض ما برهنوا به على نفي رؤية الله بالبصر، فسنجد الجواب لهذا السؤال. فقد جاء في جملة براهينهم على هذا النفي أن الله جوهر خالص مجرد من كل عَرض، هو ذات بسيطة مجردة، وبما أن الجوهر لا تمكن رؤيته بالبصر، فليس من الممكن للبصر أن يرى الله إذن، وإذا قلنا بإمكان ذلك فكأننا قلنا بنسبة الأعراض إلى الله، وهذا محال عندهم، لأنه مناقضة صريحة لما تقرر عندهم من كونه جوهراً محضاً.

نستخلص من هذا البرهان أن الحواس التي منها البصر قاصرة عن إدراك الجواهر أيضاً. وهم يعللون ذلك بأن البصر ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يتأثر

---

(1) يراجع موضوع «رؤية الله» في الفصل السابق.
(2) الأشعري، المقالات، جـ 1، ص 156.

بغير الألوان والأشكال، وهذه أعراض لا جواهر. وهكذا الكلام على سائر الحواس. أما الماهيات، **فهي كذلك بسائط كلية مجردة، فكيف يصح القول** إذن بإدراك الحواس لها؟ وشأن «الوجود» بمعناه الكلي الشامل كشأن الماهيات. **فيثبت إذن أن المعرفة الحسية** عند المعتزلة ليس بمقدورها أن تتجاوز بنا حدود العالم الخارجي من حيث هو عالم المحسوسات المادية.

ولكن بالرغم من قصور المعرفة الحسية عن إدراك غير ما هو مادي محسوس، نرى المعتزلة **يأخذون بمعطيات هذه المعرفة في مجال الحركة المادي، ويعتمدونها طريقاً صحيحاً لمعرفة هذا العالم. ومع ذلك نراهم** يتحدثون عن الغلط الذي كثيراً ما يحصل عند الحس، وهو المعبر عنه، في **المصطلح العلمي الحديث بخداع الحواس. يقول النظّام مثلاً إن «الأجسام** أيضاً غير باقية، بل متجددة آناً فآناً، مع أن الحس يحكم بخلافه»، ويقول بهذا الصدد نفسه: «إن الرائي يتخيل أن هناك أمراً واحداً مستمراً»[1]. فهذا الكلام اعتراف بالمخالفة بين ما هو واقع في العالم المادي من تجدد الأجسام على نحو التعاقب وبين ما يحكم به الحس من بقائها على نحو الاستمرار. فهل هذا الاعتراف يعني نفي ما أثبتوه للمعرفة الحسية من كونها طريقاً صحيحاً لمعرفة العالم الخارجي؟ ليس لدينا نص صريح عن النظّام يفسر موقفه الواضح من هذه المسألة. ولكن الدكتور ألبير نصري نادر ينسب إليه ـ أي إلى النظّام ـ أنه يرى سبب الغلط في المخيلة لا في الحس، لأن الحس يستحيل عليه الغلط[2]. ولم يذكر الدكتور نادر مصدر هذا القول، ولعله استفاده من القول السابق للنظّام: «إن الرائي يتخيل. .» أي أنه استفاده من كلمة «يتخيل». ونحن نشك في أن يكون النظّام قصد هذا المعنى. غير أننا إذا سلمنا بتحميل هذه الكلمة ما أراد لها الدكتور نادر أن تحمله، فإن الفقرة الأولى من كلامه السابق تقول: «مع أن الحس يحكم بخلافه». فهنا يسند النظّام الحكم بالخلاف إلى الحس نفسه لا إلى الخيال.

---

(1) جلبي، شرح «المواقف» لعضد الدين الإيجي، ص 89.
(2) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ص 32.

أما تفسير الدكتور نادر هذه الفقرة بأن النظّام يقول «إن غلط الحس هنا غلط في الكل، أي في جميع أحكام الجزئيات» فهو تفسير لا يسنده مصدر عن النظّام أيضاً.

ومهما يكن، فإن جملة الكلام على المعرفة الحسية عند المعتزلة، كما رأينا في ما تقدم، يدعونا إلى التزام استنتاجنا الأخير الذي انتهينا إليه في هذا الموضوع من كون المعتزلة ـ بوجه عام ـ يأخذون بالمعرفة الحسية طريقاً صحيحاً لمعرفة العالم الخارجي.

ب ـ المعرفة العقلية

لقد أصبح واضحاً لدينا حتى الآن أن المعتزلة قد أحلت العقل محله الأسمى في أسس نظريتها المتكاملة الجوانب إلى حد كبير، وفي أسس المبادىء التي تنطلق منها نظرية الاعتزال بكاملها. وما مسألة حرية إرادة الإنسان عندهم، من حيث الأساس والمنطلق، سوى وجه من وجوه التطبيق الخلّاق لنظريتهم الثابتة في مسألة العقل. وكذلك الأمر في المسألة المعروفة في أدبيات الفكر المعتزلي بـ «مسألة الحسن والقبح العقليين» التي سنقف عندها خلال هذا البحث. بل يصح لنا القول أن ما من مسألة كانت تطرحها حركة الحياة العربية ـ الإسلامية في عصر المعتزلة، من مسائل العقائد أو مسائل الشريعة أو مسائل عالم الإنسان، إلا انبرى المعتزلة لمعالجتها ووضع الحلول لها بالرجوع إلى العقل واعتماد حكمه في كل ذلك، من الوجهة النظرية والعملية معاً. فهذا كله أمر نعتقد أنه صار من البداهة لدينا حيث لا حاجة بنا إلى الوقوف عنده طويلاً. وإنما الحاجة الآن أن ننصرف إلى محاولة التحديد لنظرية العقل ولنظرية المعرفة العقلية بقدر ما تساعدنا مصادر المعتزلة على الوصول إلى هذا التحديد عندهم.

أول ما يواجهنا في هذه المحاولة توارد الأسئلة التالية: ـ ما العقل في نظرية المعتزلة. وما وظيفته؟ ما حدود إمكاناته المعرفية؟

1 ـ العقل ووظيفته

المصادر لا تمدنا إلا بالقليل من النصوص التي تصدّى بها المعتزلة لتحديد مفهوم العقل في نظريتهم، وإن كنا نستطيع أن نستخلص له مفهوماً مركباً من جملة تطبيقات مذهبهم العقلي في مختلف المسائل التي بحثوها في ضوء حكم العقل. غير أن هذا القليل من النصوص الذي سمحت لنا به المصادر يبلغ من الدقة والتركيز بحيث يغني عن الكثير، وله تطبيقات شائعة عند معظم مفكري المعتزلة تختص بالمسائل المتصلة بإدراك الأشياء التي لا تتناولها المعرفة الحسية. وهذه التطبيقات واضحة الدلالة على ما يقصدون بالعقل حين يبحثون هذه المسائل، ولا سيما ما يتصل منها بوظيفته المعرفية.

أمامنا تعريفان للعقل: أحدهما للعلّاف والآخر لأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ـ 303هـ/ 915) من معتزلة البصرة.

أما العلّاف فنجد تعريفه للعقل عند الأشعري في فقرات ثلاث يكمّل بعضها بعضاً بحيث يؤلف مجموعها تعريفاً متكاملاً. فالعقل ـ كما يقول هذا التعريف ـ هو: «القوة على اكتساب العلم»، وهو «القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين باقي الأشياء» ونحن «نميز الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل. والعلم الحسي إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول»[1].

يشتمل هذا التعريف ـ كما نرى ـ على العناصر المحددة لمفهوم العقل من حيث قدرته وعمله، ومن حيث حقيقة وظيفته المعرفية، ومن حيث موضوع المعرفة التي يؤديها، ومن حيث طبيعة هذه المعرفة.

فمن الناحية الأولى: نعرف أن العقل هو «القوة على اكتساب العلم»، أي أن له القدرة على استخلاص الكلي من جزئياته، لأن هذا هو المعنى المعتزلي للعلم. فإذا كان العلم هو اكتشاف القاسم المشترك بين الجزئيات من جنس واحد أو نوع واحد، وتحويل هذا القاسم المشترك إلى مفهوم

---

(1) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 480.

كلي تجريدي عام، فإن العقل هو القوة التي بها يستطيع الإنسان تحقيق هذا الاكتشاف وهذا التحويل. بهذه الفقرة الأولى يضعنا التعريف في بداية الطريق إلى تحديد وظيفة العقل. ثم تأتي الفقرة الثانية لترسم لنا خطا آخر في سبيل هذا التحديد، إذ تقول إن العقل هو «القوة التي بها يفرق الإنسان بين نفسه وباقي الأشياء»، أي إدراك نفسه أولاً، ثم اكتشاف ما هو الفارق بينها وبين سائر الأشياء، أي اكتشاف نوع العلاقة بين نفس الإنسان وغيرها من أشياء الوجود، ثم اكتشاف علاقات الأشياء بعضها ببعض، لأننا ـ كما تقول الفقرة الثالثة من التعريف ـ إنما «نميز الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل». فهذا ما يؤديه التعريف من الناحية الثانية، أي ناحية وظيفة العقل.

أما من الناحية الثالثة، أي ناحية موضوع المعرفة التي يؤديها العقل، فنستخلص من التعريف أن المعرفة العقلية موضوعها: الكليات المجردة، والنفس، والعلاقات بين النفس والأشياء من جهة، وبين الأشياء بعضها مع بعض من جهة ثانية، ثم «العقل الحسي» الذي «إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول». وهذا يعني أيضاً إضافة وظيفة أخرى للعقل، وهي تحويل الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي مجرد.

ومن الناحية الرابعة، أي ناحية طبيعة المعرفة العقلية، نستفيد من كلمة «اكتساب العلم» في الفقرة الأولى من التعريف، أن هذه المعرفة عند الإنسان اكتسابية، اختيارية أي ليست تذكراً ـ كما يقول أفلاطون ـ ولا غريزية، ولا ضرورية، وأن أداتها الوحيدة هي العقل.

نرى في تعريف أبي الهذيل، أخيراً، أنه لم يكن تحديداً لماهية العقل بقدر كونه تحديداً لهذه النواحي الأربع.

ولننظر الآن في تعريف الجبائي: «العقل هو العلم». و«إنما العقل سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله ـ أي البعير ـ عقالاً لأنه يمنع به»[1].

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يختلف هذا التعريف عن سابقه بأمرين: **أولهما**، أن الجبائي يقول بأن «العقل هو العلم» نفسه، وليس «القوة على اكتساب العلم» كما يقول العلّاف. والفرق ظاهر وجوهري بين أن يكون العقل قوة بها يكتسب العلم، أي أن يكون العلم نتاج هذه القوة اكتساباً، وبين أن يكون العقل هو النتاج نفسه، أي هو حاصل العملية التي تؤدي إلى العلم. فلا يبقى العقل ـ إذن ـ الأداة الموصلة إلى المعرفة العقلية، بل يصبح هو هذه المعرفة ذاتها. إلا إذا كان القصد من كلمة «العلم» الدلالة على «الفعل»، أي عملية اكتساب المعرفة، لا الدلالة على «ذات» المعرفة. ولكن نستبعد أن يكون هذا هو قصد الجبائي، لأنه بذلك يصبح التعريف غير معرِّف..

والأمر **الثاني** الذي يختلف به تعريف الجبائي عن تعريف أبي الهذيل، هو الاشارة إلى الوظيفة العملية للعقل، أي كونه دليل الإنسان في سلوكه العملي. وهذا ما لم يتعرض له تعريف العلّاف.

وبالإضافة إلى هذين التعريفين للعقل، نجد عند الأشعري تعريفاً ثالثاً ينسبه إلى المعتزلة بوجه عام دون أن يسنده إلى واحد معين من مفكريهم. وهو لا يختلف عما تضمنته الفقرة الأولى من تعريف أبي الهذيل. يقول هذا التعريف الثالث: إن العقل هو «القوة التي في الإنسان تمكنه من اكتساب العلوم»[1].

وعلى هذا يمكننا القول إن أبا الهذيل كان يعبر بتعريفه ذاك عن نظرية المعتزلة في تحديد مفهوم العقل والمعرفة العقلية على النحو الذي استخلصناه من ذلك التعريف.

2 ـ «معرفة» الله

هل يعني ما تقدم أن معرفة الله خارجة عن موضوع المعرفة العقلية وعن وظيفة العقل، لأن التعريفات الثلاثة المتقدمة لم تتعرض لها بوجه ظاهر؟

---

(1) المصدر السابق، ص 2، ص 481.

المسألة هنا أن التعريفات المذكورة إنما تختص بالعقل النظري، أي الذي هو «القوة على اكتساب العلم» بالنظر والاستدلال. ونظرية المعرفة عند المعتزلة ترى أن العقل النظري هذا يؤدي مهمة المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة العقلية فإنهم يقسمون المعرفة العقلية إلى قسمين أولاً، ثم إلى مراحل ثانياً. فأبو الهذيل العلّاف ـ مثلاً ـ يقول «إن المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب»[1]. وهذا العلم الأخير هو ما نقصد بالعالم النظري، وهو نفسه الذي كان موضوع التعريفات السابقة الذكر. أما معرفة الله، فإن المعتزلة يعدونها من نوع المعرفة الاضطرارية، أي التي لا تحصل بالاختيار والاكتساب، بل ببداهة العقل، بمعنى أنها ليست ناشئة عن عملية تحويل الادراكات الحسية إلى إدراكات عقلية، ولا عن عملية تجريدية تحصل بوساطة الأقيسة الاستدلالية المنطقية والنظرية المحض. حتى «معرفة الدليل الداعي إلى معرفة» الله إنما هي تعتمد الدليل العقلي الضروري (البدهي)، لا الدليل العقلي النظري. وهم يعدون معرفة المبادىء الأخلاقية، كمعرفة الخير والشر والفضائل، من نوع المعرفة الضرورية كذلك. ويظهر لنا من ذلك أنه مهما يكن نوع المعرفة، اضطرارياً أم اكتسابياً، بدهياً أم نظرياً، فإن المرجع في حصولها هو العقل وحده عندهم. فهم يقولون، مثلاً، إن معرفة الله واجبة عقلاً. أي أنه حتى الحكم بوجوب معرفة الله مرجعه العقل نفسه، فهو الذي يأخذون به حاكماً هنا، لا الإجماع ولا الآيات[2]. يؤكد الشهرستاني هذا الاستنتاج بقوله أن المعتزلة «اتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر المنعم (الله) واجبة قبل ورود السمع»[3]. أي قبل ورود الأوامر والنواهي الإلّهية. وما الاختلاف بين نوعي المعرفة، الضرورية والنظرية، سوى اختلاف في درجة العقل، أو في نوعية الادراك العقلي.

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 129، ط. محمد محيي الدين.
(2) الجرجاني، شرح «مواقف» الإيجي، ص 61.
(3) البغدادي، الفرق، ص 129، الطبعة نفسها.

وهذا مبني على رأيهم في ترتيب مراحل المعرفة العقلية. فهم يرتبون هذه المراحل على نحو ما رتبها أبو الهذيل العلّاف في محاولته القائلة بأن الطفل في أولى حالاته يعرف نفسه، ومعرفته تكون حسية. فهو يلاحظ أن له جسماً ونفساً وأنه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات. وفي الحالة الثانية لا يلزم الطفل أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، ولكن عليه أن يأتي، مع معرفته بتوحيد الله وعدله، بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله، حتى إن لم يأت بذلك كله في الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحالة الثالثة مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود في النار. وينقل البغدادي عنه قوله إن على الطفل في الحالة الثانية، إذ يكون قد بلغ، «أن يعرف ما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار»[1]. ولكن الأشعري ينقل عن أبي الهذيل قوله بأنه «لا يكون البلوغ إلا بكمال العقل»، وقوله بأن كمال العقل «منه علم الاضطرار، ومنه القوة على اكتساب العلم»[2].

ذلك يعني أن المعرفة العقلية لا تبدأ عند الإنسان إلا بعد أن يجتاز مرحلة المعرفة الحسية الصرف، وهي المرحلة التي تنمو فيها إدراكات الحواس وحدها. فإذا تجاوزها فقد بدأ مرحلة البلوغ، أي كمال العقل. وهنا تبدأ مرحلة المعرفة العقلية بنوعيها: المعرفة الضرورية، والمعرفة الاكتسابية، النظرية. ويمكننا أن نستنتج من جملة أقوال أبي الهذيل بهذا الصدد أن المعرفة العقلية النظرية هي التي تكون في المرحلة الثالثة والأخيرة من تكامل العقل، ففيها يحصل الإنسان معرفة التوحيد والعدل، بمفهوميهما المعتزليين، على نحو جديد قوامه النظر الاستدلالي البرهاني دون الاكتفاء بمعطيات العقل الأولى وبدهياته.

3 ـ فكرة «الخاطرين» في المعرفة العقلية

يبني المعتزلة نظرتهم في المعرفة العقلية على الفكرة التي تشرح كيفية

---

(1) البغدادي، الفرق، ص 129، الطبعة نفسها.
(2) الأشعري، المقالات، جـ 2، ص 175، ط. محمد محي الدين.

الاختيار العقلي، وهي التي سميناها فكرة «الخاطرين». فهم يقولون: «إن المفكر يجد من نفسه، قبل ورود السمع (أي قبل ورود الوحي)، خاطرين: أحدهما، يدعوه إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات. والثاني، يدعوه إلى خلاف ذلك. ثم يختار ما فيه النجاة، ويجتنب عما فيه الهلاك. وذانك الخاطران الداعيان المحدثان مخبران عن كلام النفس وحديثها»[1]. من هنا نرى أنه حتى المعرفة العقلية الضرورية التي عرّفها أبو الهذيل العلّاف بأنها التي «يدركها العقل بمجرد النظر»، إنما هي خاضعة لعملية الاختيار عند الإنسان. فهم حريصون على تثبيت مبدأ «الاختيار» هذا لا في أفعال الإنسان وحسب، بل في حصوله على المعرفة كذلك.

وهذا يفسر ـ في رأينا ـ قول الأسواري بأن للإنسان قدرة صالحة للضدين[2]. بمعنى أن مبدأ الاختيار نفسه يقضي بأن يكون للإنسان موقف اختياري حيال كلا الضدين قبل الإقدام على فعل أحدهما. وهذا الموقف يعني التردد بين خاطرين: أحدهما يدعوه إلى هذا الضد، والآخر يدعوه إلى ذاك الضد، ثم يحسم الإنسان التردد باختيار أحد الضدين. وقدرة الإنسان على فعل الشيء وضده قبل الاختيار الحاسم هو ما يسميه المعتزلة بـ«الاستطاعة». أما النظّام فيعلل فكرة «الخاطرين» على هذا الأساس حين يقول إنه «لا بد من خاطرين: أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف، ليصح الاختيار»[3]. هكذا يحرص المعتزلة، في بحث كل أصل من أصولهم وفي بحث كل قضية تتفرع عن هذه الأصول، على توكيد اختيار الإنسان بمختلف الأسس والمبادىء النظرية التي يقيمون عليها مذهبهم. وبهذا يتبين لنا مدى ما يتمتع به الفكر المعتزلي من ميزة التكامل والتماسك. وهذه ـ في اعتقادنا ـ ميزة الفكر المشبع بروح النظر الفلسفي والانتظام الفلسفي.

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 322.
(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 58، ط. كيلاني.
(3) المصدر السابق.

4 ـ فكرة الكلام النفسي

وردت، في الكلام السابق الذي نقلناه عن الشهرستاني في مسألة «الخاطرين»، إشارة عابرة إلى ما سماه المعتزلة بـ **«كلام النفس وحديثها»**. وليس للباحث أن يمر بهذه الإشارة دون التوقف عندها متسائلاً: ماذا يقصد المعتزلة بـ «كلام النفس» هذا؟

يجيب الشهرستاني نفسه عن ذلك مفسراً رأي المعتزلة في كلام النفس:

«إن الإنسان، في مراتب نظره واستدلالاته، يضع قولاً، ويرفع قولاً، ويقسم كلياً، ويبطل أحد القسمين فيتعين الثاني. **فتقسيمه هو بعينه حديث النفس، وتعيينه أحد القسمين هو بعينه حكم العقل.** وربما أخذ القلم وكتب مجلداً من حديث فكره، وشحن ديواناً من حديث نفسه، ولسانه ساكت لا ينطق»[1].

ماذا نستفيد من هذا الكلام للمعتزلة كما ينقله الشهرستاني؟

إننا نرى مع الدكتور ألبير نصري نادر أن المعتزلة في هذا الكلام قد «نفذت إلى جوهر عملية التفكير، واعتبرتها صادرة من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعي»[2]، ذلك بأن هذا الكلام يصف عملية التفكير وصفاً تحليلياً هو أقرب أن يكون ذا طابع علمي. فإن كلام النفس وحديثها ليسا ـ عندهم ـ من نوع الإستبطان الحدسي الغريب عن منطقة العقل أو عن التفكير العقلي، وإنما هما المرحلة الأولى من مرحلتي نشاط الوعي النظري اللتين بهما معاً تتكامل عملية التفكير، وبهما معاً تبلغ العملية غايتها من النظر والاستدلال. فكلام النفس وحديثها ـ كما نفهم من نص الشهرستاني ـ هما تلك المحاكمة العقلية الداخلية في تمييز المعاني بعضها من بعض، وفي النظر إلى هذا المعنى الكلي أو ذاك، ثم النظر إلى ما يحتويه الكلي وما يحتمله من تقسيم، ثم الأخذ بأحد قسميه على التعين دون

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 322.

(2) ألبير نادر، «فلسفة المعتزلة»، جـ 2، ص 55.

الآخر. فهنا حركتان داخل عملية التفكير بكاملها: حركة تمييز وتقسيم وموازنة، وحركة تعيين. والحركة الأولى قاعدة ممهدة للثانية. الأولى هي «حديث النفس»، والثانية هي «حكم العقل». هكذا تتحدد عندهم عملية النظر العقلي التي تنتج المعرفة العقلية، أو العلم.

5 ـ العقل أخص ما يميز الإنسان

وبناء على ما قرره المعتزلة من كون كلام النفس هو القاعدة لعملية النظر العقلي، وكون هذه القاعدة داخلية صرفاً لا صلة لها بالنطق باللسان، إذ «ربما أخذ (الإنسان) القلم وكتب مجلداً من حديث فكره وشحن ديواناً من حديث نفسه، ولسانه ساكت لا ينطق» كما في نص الشهرستاني السابق ـ بناء على ذلك، انتهى المعتزلة إلى القول بأن كلام النفس هو أخص ما يميز الإنسان من الحيوان، أي أنه هو الخاصة الأساسية التي بها يكون الإنسان إنساناً. وبهذه يختلفون عن المناطقة في تعريفهم للإنسان بأنه حيوان ناطق[*]، فكأنما تعريف الإنسان عند المعتزلة هو أنه: **حيوان عاقل أو مفكر، أو ناطق بفكره**، أي بكلام نفسه الداخلي المجرد من عبارات اللسان. وحجتهم على ذلك «أن دلالات العبارات على النطق تختلف بالأمم والأمصار، بينما دلالة الأحكام (يقصد أحكام العقل) على العلم (هي) دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالأمم والأمصار»[1]، وأن مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد. فإن المعنى الذي يفهم من قولك: «الله، هو بعينه الذي يفهم من: خدا، وتمكري، وسرنا، وند... إلى غير ذلك من الألفاظ. فالكلام الذي في نفس الإنسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الإنسان، حتى تميز به عن سائر الحيوانات»[2]،

(*) هناك قول يقول إن كلمة «ناطق» تعني التفكير وليس النطق بصوت ما. ويستدلون على ذلك بأن الفلاسفة استخدموا مصطلح «القوة الناطقة» للدلالة على قدرة الإنسان على التفكير أو أعلى مراتب قوة النفس. (الناشر).

(1 و2) المصدر نفسه، ص 232.

و«أن أحاديث النفس تقديرات للعبارات التي في اللسان. ألا ترى أن من لا يعرف كلمة في العربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم، ومن عرف اللسانين تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم؟ فعلم على الحقيقة أنها تقديرات تابعة للعبارات التي تعلمها الإنسان في نشوئه، والعبارات هي ـ أي تلك التقديرات ـ أصل لها (أي للعبارات)، منها تصدر، وعليها ترد»[1]. هذه الحجة، بتفاصيلها، ترجع ـ كما نرى ـ إلى رؤية المعتزلة وحدة المدلول الفكري أو المضمون مع كون الدلالات اللفظية أو العبارات أو الشكل الكلامي مختلفة باختلاف الأمم واختلاف لغة كل أمة عن لغة الأمة الأخرى. ومن هنا قالوا بـ «أن الكلام ليس نوعاً من الأعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض، بل نطلقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطأة. والإنسان قد يخلو عنه وعن ضده، وتبقى حقيقة إنسانيته، فأنه إنما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله، لا بنطقه»[2].

فالكلام المنطوق به ما دام ليس نوعاً من الأعراض ذات الحقيقة العقلية، وإنما هو مصطلحات يتواضع الناس عليها، وما دام الإنسان قد يكون في حال لا ينطق فيها بهذا الكلام ولا بضده، مع أن حقيقة إنسانيته باقية رغم أنه لا ينطق، فمعنى ذلك أن النطق ليس هو ما يتميز به الإنسان عن الحيوان، بل يتميز بصورته وشكله. والقصد هنا بالصورة هو مفهوم أرسطو، أي أن المادة ليست المميز للإنسان، بل الهيئة النوعية التي بها صار الإنسان إنساناً يختلف عن سائر أنواع الكائنات في العالم الخارجي. والخلاصة أن الحقيقة العقلية هي الأساس في تميز الإنسان من الحيوان عند المعتزلة.

وإذا نحن دققنا قليلاً في تفسير المعتزلة لمسألة اللغة وللعلاقة بين اللغة والفكر، على نحو ما رأينا في النصوص السابقة الأخيرة، نجد قصوراً عندهم في فهم هذه العلاقة، إذ لم يستطيعوا ـ في زمنهم ذاك ـ أن يدركوا

---

(1) المصدر نفسه، ص 232.
(2) المصدر نفسه.

عدم إمكان الفصل بين اللغة والفكر حتى في «كلام النفس» غير المنطوق به باللسان. ولكن نجد في تفسيرهم ذاك أمراً آخر ذا أهمية إيجابية بالغة بالنسبة لمفاهيم عصرهم ومجتمعهم بشأن اللغة. فقد رأيناهم يذهبون إلى القول بأن اللغة إنما توجد بطريق المواضعة بين الناس، أي أن الناس أنفسهم هم الذين يضعونها. قد نرى اليوم أن ذلك أمر بدهي لا جدال فيه، فما فضل المعتزلة إذن في قول هو بهذه المنزلة من البداهة؟ والواقع أن الأمر لم يكن كذلك في عصر المعتزلة وفي الوسط الفكري الذي عاشوا فيه. فقد كانت شائعة فكرة كون اللغة صادرة عن وحي إلّهي. لذلك كان رأي المعتزلة بأنها صادرة عن الناس الذين تواضعوا عليها للتعبير عن المدلولات الفكرية، رأياً متقدماً يومئذٍ. وقد جعلوا لهذا الرأي أساساً نظرياً آخر غير الذي نجده في النصوص السابقة. والأساس النظري الآخر هذا هو أن اللغة حادثة (مقابل قديمة)، بدليل أنها تختلف باختلاف الشعوب، ولو كانت قديمة (أي أزلية) لكانت ثابتة، ولكانت واحدة لمختلف الشعوب. ومن هذا الأساس النظري نشأت عندهم مسألة خلق القرآن[1].

6 ـ مسألة الحسن والقبح العقليين

هذه المسألة هي أيضاً مما يتفرع عن أصل العدل المعتزلي، وعن اعتبارهم حرية اختيار الإنسان أساساً لمفهوم العدل. فإن المعتزلة حين أجمعت على أن بإمكان العقل وحده أن يدرك أن للعالم صانعاً، وأن يميز الخير من الشر[2]، وحين قرروا أن الله بحكم كونه عادلاً، بمعنى أنه لا يكلف الإنسان إلا بما يملك من حرية الاختيار في فعله استناداً إلى ما وهب من عقل ترجع إليه وحده قدرة الاختيار، كان حتماً أن يقولوا ـ أي المعتزلة ـ بما قال به أبو الهذيل العلّاف «من أنه يجب على الإنسان

---

(1) اليافعي، مرهم العلل، ص 166.
(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 93.. وغيره من مصادر تاريخ الفرق والمذاهب في الإسلام.

«المكلّف» أن يعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه (إذن) الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والأعراض عن القبيح كالكذب والجور»[1]، أو بما قال به النظّام وغيره من «تحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله»[2]، أو بما قال به الجبائي وابنه أبو هاشم عبدالسلام من أن «معرفة الحسن والقبح واجبات عقلية»[3].

إن هذه الأقوال وأمثالها عند مختلف مفكري المعتزلة تتجه جميعاً إلى تلك المسألة التي عرفت في تاريخ هذه المرحلة الخصبة من مراحل تطور الفكر العربي ـ الإسلامي، بـ «مسألة الحسن والقبح العقليين». وقد مرّ معنا في الكلام على جهم بن صفوان أنه ـ أي جهم ـ أول من فكر بهذه المسألة، وأنه أول من وضع أصلها النظري بصيغته الأولية، ثم طورها المعتزلة حتى استقرت بصيغتها الفلسفية على طريقة علماء الكلام. ولكن بقي لها مؤداها الجوهري كما وضعه جهم، وهو كون العقل بذاته قادراً على اكتشاف ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح، ومن صلاح أو فساد. وبناء على هذا المؤدى قال جهم، وقال المعتزلة بعده إن العقل يوجب «المعارف» قبل ورود «السمع» أي يوجب على الإنسان «المكلف» معرفة الله ومعرفة مبادىء الشرائع قبل أن «يسمع» ما تأتي به شرائع الأنبياء والرسل وكتب الوحي الإلّهي.

وفي كلامنا على هذه المسألة عند جهم قلنا إنها قد تبدو في بادىء النظر مسألة ذات جانب وحيد: ميتافيزيقي المضمون والهدف، من حيث كونها تقصد بالمعرفة التي يوجبها العقل معرفة الله ومبادىء الشرائع الإلّهية. غير أنه ينبغي أن لا نهمل النظر في جانبها الآخر الذي تدل عليه دلالة ضمنية. وهو جانب ذو وجهين عقلانيين: أولهما، الأقرار بقدرة العقل بذاته على المعرفة دون وساطة الشرع، وباستقلاله في تحصيل المعرفة. وثانيهما، الأقرار بوجود الحسن والقبح في الأشياء والأفعال بصورة موضوعية، وهذا بدوره يتضمن الاقرار بوجود الأشياء وجوداً موضوعياً أيضاً.

(1 و2 و3) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 55 و60 و69 و74 ط. القاهرة.

ولكن الأمر مختلف جداً بين هذه المسألة عند جهم وبينها عند المعتزلة. والاختلاف هنا في أسلوب التفكير. ففي حين كان جهم مناقضاً لمنهجه الجبري إذ قال بمسألة الحسن والقبح العقليين، كان المعتزلة منسجمين كل الانسجام مع منهجهم الفكري المتماسك حين أخذوا بهذه المسألة وبنوها على مسألة حرية الاختيار عند الإنسان، التي تقوم، من حيث الأساس، على ملكة العقل في الإنسان. وهذا ما يكاد يصرح به تصريحاً قول أبي الهذيل في النص السابق «.. فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والأعراض عن القبيح كالكذب والجور»، وقول النظّام كذلك في نصه المتقدم بـ «تحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال». فإن الإقدام والإعراض عند أبي الهذيل أفعال للإنسان يفعلها بإيجاب العقل وحده. و«الإيجاب» هنا دافع داخلي إرادي بإرشاد العقل. وكذا التحسين والتقبيح عند النظّام يتوجه إلى تصرف الإنسان في أفعاله بدافع من عقله. ومن هنا نرى أن المسألة عند جهم قامت على نوع من الفراغ أو التجريد المطلق، في حين قامت عند المعتزلة على أساس من الترابط بينها وبين مختلف أجزاء نظرية العدل، ولا سيما الجزء الأساس في النظرية وهو حرية اختيار الإنسان. هذا الجزء الذي يجعل من النظرية بكاملها جسراً واصلاً بين مفهوم العدل الإلّهي والمسؤولية العملية للإنسان لا في المجال الخلقي فحسب، بل في المجال الاجتماعي كذلك.

هذا من جهة، وهناك جهة التطوير النظري للمسألة من حيث إقامتها عند المعتزلة على أسس برهانية عقلانية. فقد صاغوا لها بذلك وضعاً جديداً مهد أمامها الطريق إلى الانتظام في موضوعات أول نظام فلسفي عربي ـ إسلامي اتخذ صفة العلم، نعني به علم الكلام.

لقد برهن المعتزلة على قولهم بالحسن والقبح العقليين ببراهين عدة نقتصر على ذكر ثلاثة منها[1]: الأول، يقوم على الملاحظة التاريخية والمنهج الاستقرائي. فهم يقولون إن الناس قبل ورود الشرائع كانت تحتكم إلى

---

(1) راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 48 ـ 49، ط 4 ـ سنة 1949.

العقل وتتجادل بالعقل، ويلزم أحد الفريقين خصمه بما يقضي به العقل. وما كان ذلك إلا بالرجوع إلى ما يراه العقل بذاته في الأشياء من حسن وقبح قائمين بذاتيهما، أي بصورة مستقلة عن حكم كل شريعة، إذ لم تكن أية شريعة بعد. مثال ذلك: أن العقلاء كانوا ـ قبل الشرائع ـ يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان.

وبرهانهم الثاني يجري على طريقة الإلزام المنطقي. إذ يقولون: إن الرسل يطلبون في دعوتهم إلى الناس أن ينظروا في أشياء الكون بعقولهم. فلو لم تكن الأشياء حسنة أو قبيحة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع، لقال الناس للرسل: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في نبوتكم ومعجزاتكم.. فيقف الرسل أمام هذا القول مفحمين، وتبطل دعوتهم، وهذا غير صحيح، كما يريد المعتزلة أن يقولوا. فيثبت بهذه المعادلة المنطقية إذن كون الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها يدركها العقل قبل ورود الشرع.

والثالث من براهينهم أنه لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح، وكان حسنها وقبحها مكتسبين اكتساباً من الشرع، لما أمكن الفقهاء أن يُعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص شرعي، ولاستحال تعليل الأحكام ولبطل السؤال بـ «لِمَ؟» والجواب عنه لأنه «لأنه..»، لأن التعليل كله مبني على ما في الأشياء والأفعال من صفات قائمة في ذاتها موضوعياً.

ويستخلص أحمد أمين المدلول الحقيقي لرأي المعتزلة في هذه المسألة فيقول: «لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، فليس الخير يفرض من الله فرضاً على الأشياء، ولا الشر كذلك. وبعبارة أخرى: ليس أمر الله بالشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شراً، بل الله يأمر بالشيء لأنه خير في ذاته، وينهى عنه لأنه شر في ذاته. وفي طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً وصفات تجعلها شراً، وفي وسع العقل، أن يتعرَّف هذه الطبائع لمعرفة الخير والشر ـ وفي هذا المبدأ، من غير شك، تحرير للعقل من الجمود (ومن) الوقوف عند النصوص..»[1].

---

(1) المصدر السابق، ص 71.

ولكي يكون المكان التاريخي والفكري لرأي المعتزلة بجملته هنا أكثر وضوحاً، نحتاج إلى أن نقارنه برأي الأشاعرة في هذه المسألة. يقول أبو الحسن الأشعري، مؤسس مذهب الأشعرية، إن «العقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً. فمعرفة الله: بالعقل تحصل، وبالسمع تجب»[1]. وملخَّص نظرية الأشاعرة أنه لا شيء حسن في ذاته ولا شيء قبيح في ذاته، وإنما الحسن هو ما جعله الشرع حسناً بالثناء على فاعله، وإنما القبيح ما جعله الشرع قبيحاً بذم فاعله، في حين أن الشرع لا يمدح ويذم ويأمر وينهى لما في الشيء من حسن أو قبح في ذاته. ولذلك ليس للعقل مجال أن يحكم بأن هذا الشيء أو هذا الفعل حسن وأن ذاك الشيء أو ذاك الفعل قبيح.

ومما استدل به الأشاعرة على هذا الرأي قولهم أن الحسن والقبح لو كانا في الشيء بذاته، لكان الحسن فيه حسناً دائماً، وكذلك القبح، دون أن يحتاج وجود إحدى هاتين الصفتين فيه إلى شروط، في حين أننا نرى صفة الحسن أو القبح ليست مطلقة، بل نسبية، فقد يكون الشيء الواحد حسناً في مواضع وقبيحاً في مواضع. فالقتل ـ مثلاً ـ يكون قبيحاً إذا لم يكن المقتول قد جنى ذنباً يستوجب القتل، ويكون حسناً إذا كان قصاصاً لذنب جناه. فلو كان الحسن أو القبح في ذات الشيء موضوعياً لم يتبدل حسب الأحوال. وكذلك قد يكون الشيء الواحد نفسه حسناً في زمان وغير حسن في زمان آخر. والشرائع نفسها تشرع أشياء لقوم وتشرع أشياء غيرها لقوم آخرين، فلو كان هناك حسن وقبح في ذات الشيء موضوعياً لم تتغير الشرائع بتغير الزمان والمكان والناس[2].

هذا الاستدلال للأشاعرة صحيح من جانب، ومتهافت من جانب آخر. فهو صحيح من حيث كون الحسن والقبح أمرين نسبيين غير مطلقين. ولكن كيف نستطيع الحكم، قبل ورود الشرع، بأن القتل في هذه الحالة حسن

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 93.
(2) نقلاً ـ بتصرف ـ عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 49.

وفي تلك قبح، وكيف نحكم أن الصدق النافع حسن وأن الصدق الضار قبيح، وهكذا.. ما المرجع في ذلك وما المقياس؟ أي أن الأشاعرة قد اعترفوا، في هذا الاستدلال نفسه، بوجود موضوعي للحسن والقبح النسبيين في الأشياء، ولم يبرهنوا على نفي إدراك العقل لهذا الوجود النسبي لكل من الحسن والقبح. وبذلك لم يستطيعوا إلغاء موضوعة المعتزلة من أساسها، لأن مسألة العقل هي الأساس في تلك الموضوعة. مضافاً إلى أن المعتزلة أنفسهم لم يقولوا بالصيغة المطلقة للحسن والقبح في الأشياء. بل يمكن أن نفهم من موضوعتهم أن القتل قصاصاً، مثلاً، حسن في ذاته، وأن القتل ظلماً قبيح في ذاته، وأن الصدق النافع حسن في ذاته، وأن الصدق الضار قبيح في ذاته وهكذا.. أي أن موضوع الحسن أو القبح عندهم ليس هو القتل، والصدق، والكذب بقول مطلق، بل هو «القتل العادل» أو «القتل الجائر»، و«الصدق النافع» أو «الصدق الضار»، وكذلك الكذب إلخ.. ثم أن هناك: الظلم مثلاً. فأية نسبية يمكن تصورها في الحكم بقبحه. وكذلك العدل: فأية نسبية يمكن تصورها في حسنه. فالظلم ظلم ولا يتغير بتغير الناس والأحوال والأزمان. والعدل عدل كذلك ولا يتغير. إن دليل الأشاعرة لا يشمل مثل هذا النوع من الأشياء والأفعال التي يدرك العقل حسنها أو قبحها في ذاتها، ورد بها شرع أم لم يرد.

وقد أضاف بعض الأشاعرة إلى الاستدلال السابق قولهم بأن حسن الأشياء وقبحها إنما ينشآن من شرائع سابقة أو من مواضعات الناس وعاداتهم «فلو خلق إنسان تام الفطرة كامل العقل، من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ويتأدب بآداب الأبوين، ولا تربى تربية الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عرض عليه أمران: أحدهما أن الاثنين أكبر من الواحد، والثاني أن الكذب قبيح، لم يتوقف في الأول وتوقف في الثاني. فلم يبق إلا عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبيحاً وما ينفعهم حسناً. ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامي، على أنها تختلف بعادة قوم دون قوم، وزمان وزمان، ومكان ومكان، وإضافة وإضافة. وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة له بالذات، فربما يستحسن قوم ذبح حيوان، ويستقبحه قوم، وربما

يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسناً، وربما يكون قبيحاً»، «والعقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى، ويستقبحون العدوان لطلب الثناء وخوف الذم»[1].

وما قلناه سابقاً في استدلال الأشاعرة الأول يقال هنا أيضاً بالإضافة إلى ما يمكن قوله هنا، أولاً، من أن رأي المعتزلة يتوجه إلى افتراض زمن لم تكن فيه شرائع إلّهية، وثانياً من أن عادات الناس لا تقوم إلا على أساس من إدراك العقل لحسن هذا الشيء وقبح ذاك، ولا تقوم اعتباطاً على غير أساس من وعي العقل.

ويبدو أن متأخري الأشاعرة فطنوا إلى هذا التهافت في استدلالهم، أو ردهم على المعتزلة. فقد ذكر صاحب «المواقف» قولهم بأنه لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في أن كلمتي الحسن والقبح قد تنطلقان ويراد بهما ما في الشيء من كمال ونقص، كأن يقال: «العلم حسن والجهل قبيح. ونحن جميعاً لا ننازع في أن هذه الأمور يدركها العقل. وقد تطلق كلمتا الحسن والقبح على ما يلائم الغرض وما لا يلائمه، وقد يعبرون عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فما وافق الغرض أو ما كانت فيه مصلحة فهو حسن، وما لم يوافق الغرض أو ما كان فيه مفسدة فهو قبيح. وهذا أيضاً لا نزاع في إدراكه بالعقل، وإن كان إضافياً، فقد يكون حسناً لقوم وقبيحاً لآخرين بهذا المعنى، إنما النزاع في الحكم على الأعمال بأن فاعلها يستحق المدح والثواب أو الذم والعقاب. فالمعتزلة يقولون إن هذا مما يدرك أيضاً بالعقل، فنستطيع أن نحكم على بعض الأعمال ذماً وعقاباً، ومخالفوهم يقولون إن هذا لا يدرك إلا بالشرائع»[2].

نستخلص من هذا الكلام أن قوة منطق المعتزلة، ثم تطور المباحث الفكرية نحو اعتماد النظر العقلي أكثر فأكثر، قد ضيّقا دائرة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذا المسألة، بل في مسائل أخرى غيرها كذلك، وصار اعتماد النظر العقلي هو الطابع السائد في مباحث كلا المذهبين رغم تعارضهما في الأسس والمبادىء والمنطلقات الفكرية.

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٣٧١ وما بعدها.
(2) الإيجي، «المواقف»، جـ 3، ص 146 وما بعدها.

حاصل الفصلين:
الرابع، والخامس

1 ـ عملية «صهر وتحويل»

بحثنا كثيراً من مسائل هذين الفصلين باستفاضة بلغت، أحياناً، حد الإسهاب. والواقع أن ذلك لم يكن عفواً، أو انجراراً تلقائياً إلى الاستطراد في هذا المجال أو ذاك. بل كان ذلك في أصل خطة البحث التي رسمناها لكلا الفصلين. فقد كان الهدف أن نصل من بحث تلك المسائل، على هذا النحو من الاستفاضة أو الإسهاب، إلى استنتاج أمر كان يعنينا جداً أن نصل إليه. وهو أن ظاهرة نشوء التفكير الفلسفي عند العرب ثم صيرورة هذا التفكير، بدءاً من تلك المرحلة التاريخية التي برزت فيها هذه الظاهرة، كما عرضناها، لم تقم ـ أي الظاهرة المذكورة ـ منفصلة عن المجرى الداخلي لتطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً.

هذا الأمر يعود بنا الآن إلى ما بدأنا به بحثنا للمسألة الذرية من القول بأن تأثر الفكر العربي، والثقافة العربية بوجه عام، أثناء المرحلة التي ظهر فيها المعتزلة، بالأفكار والنظريات والمذاهب الفلسفية الآتية من الخارج، إنما كان تأثراً من الداخل، أي أنه كان خاضعاً لعملية داخلية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وموضوعياً بقوانين تطور الحياة العربية ـ الإسلامية من نواحيها الاجتماعية والفكرية والدينية.

وبعد معالجتنا الكثير من المسائل التي دار عليها الصراع بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين كبار مفكري المعتزلة أنفسهم من جهة ثانية، رأينا من حقنا أن نستخلص ـ في ضوء هذه المعالجة ـ صحة الفكرة التي عبرنا

عنها في مطلع بحثنا المسألة الذرية بـ «عملية الصهر والتحويل». وكان قصدنا بهذه الفكرة أن مختلف الأفكار والنظريات والمذاهب الفلسفية بمختلف مصادرها الخارجية، كانت تنصهر في ذلك المجرى الداخلي المتحرك تحرك اندفاع أحياناً كثيرة، ثم تتحول إلى جزء عضوي أصيل في الحركة الكلية للفكرالعربي ـ الإسلامي. وبذلك كان هذا الفكر يكتسب طابعه المتميز باستقلاله الملحوظ عن المصادر الأصلية الخارجية لتلك الأفكار والنظريات والمفاهيم. ولقد رأينا، في كل مسألة اختصمت فيها الآراء، أن المنطلقات الأساسية لهذه الآراء، سواء منها ما يدور على الأمور الإلّهية المحض أم ما يدور على ظاهرات العالم الطبيعي والمجتمع، إنما كانت منطلقات إسلامية نابعة لا من ميتافيزيقيا الإسلام بصورتها المجردة، بل من علاقتها الواقعية بحياة الناس الذين تتجسد مفاهيم الإسلام في حياتهم أشكالاً من النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وأشكالاً من الثقافة والتفكير.

وليس من شك أن التفاعل الثقافي والاجتماعي بين حياة هؤلاء الناس وبين ثقافات الشعوب الأخرى وموروثاتها الحضارية والفكرية، كان عاملاً محركاً قوياً بين العوامل التي اقتضت أن تكون وتيرة التطور، في المرحلة التاريخية التي ظهر فيها المعتزلة، وتيرة جديدة من حيث سرعة الحركة وطابعها النوعي. ولكن القول بالتفاعل بهذا المعنى شيء آخر يختلف عن القول بالانفعال وحسب. فالتفاعل يكون بين طرفين ويحدث تغيراً نوعياً في كلا الطرفين المتفاعلين: وهذا بعينه ما قد حدث من تفاعل الفكر العربي في تلك المرحلة التاريخية مع تراث الفكر اليوناني والهندي والفارسي والمسيحي ومع الموروثات الثقافية والحضارية للشعوب التي اتصل بها العرب بعد الإسلام بأشكال من الاتصال متنوعة. فإن هذا التفاعل قد أحدث بالفعل تغيراً نوعياً لا في الفكر العربي وحده، بل كذلك في اتجاهات الفكر الفلسفي والعلمي إلى حد بعيد في مناطق أخرى من العالم منذ أخذ هذا التفاعل يؤتي ثماره الناضجة في القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده بالأخص، كما أن هذا التفاعل أحدث تغيراً نوعياً في ثقافات تلك

الشعوب نفسها التي كانت الطرف الثاني في عملية التفاعل هذه. ونعني هنا الشعوب غير العربية التي أخذت بالإسلام، عقيدة، أو نظاماً فقط، في أنحاء واسعة من القارتين الآسيوية والأفريقية.

ولعل من ظاهرات هذا التغير النوعي أن كثيراً من مفكري المعتزلة وخصومهم في المرحلة التي ظهرت فيها نزعة التفكير الفلسفي، وكثيراً من الفلاسفة بعدهم الذين يمثلون الوجه الخاص للفكر الفلسفي العربي، كانوا من أصل غير عربي، بل من شعوب تلك البلدان الشرقية المنتشرة بين الهند وفارس وما دون جبال القفقاس وما وراءها من آسية الصغرى وآسية الوسطى، وأفريقية الشمالية وسائر المغرب.

إن هذا كله يختلف اختلافاً كبيراً عن القول بالانفعال وحسب، أي انفعال الفكر العربي ـ الإسلامي بالمصادر الفكرية والفلسفية الخارجية. فإن القول بالانفعال وحسب، يتضمن القول بأن المنفعل تابع ومقلد وناقل فحسب، دون إبداع. في حين أننا رأينا في الفصل الأخير السابق أفكاراً ونظريات ومفاهيم عند المعتزلة وخصومهم معاً قد تأثرت ـ فعلاً ـ بما يماثلها عند فلاسفة اليونان والهند وغيرهم، ولكن رأينا ـ مع ذلك ـ كيف وقف مفكرو المعتزلة من الأفكار والنظريات والمفاهيم الفلسفية الواصلة إليهم من خارج الثقافة العربية ـ الإسلامية، موقفاً ينطلق من البنية الاجتماعية والبنية الإيديولوجية اللتين تشكلان، في إطار المجتمع العربي ـ الإسلامي، الجذر والقاعدة حتى لآلية التفكير المعتزلي الداخلية ذاتها. لذا كانت علاقة الفكر المعتزلي بحاصل الثقافات المتواصلة معه، علاقة «صهر وتحويل» داخلية تلقائية موضوعية، أي غير خاضعة لميكانيك «القبول والرفض» الإرادية، ولا لفعل «انتقائي» مفتعل.. على هذا الأساس يمكن القول إن المعتزلة قد استوعبوا من تلك الثقافات ما مكنهم من تعميق أفكارهم ومفاهيمهم الخاصة بمسألتي «التوحيد» و«العدل» بمضمونهما الإسلامي ـ المعتزلي. والاستيعاب هنا أشمل من معنى القبول والرفض، بل هو إلغاء لمعنى القبول والرفض معاً.. لأن الاستيعاب هنا هو تمثُّل كل الغذاء الفكري في تلك الثقافات، سواء منه ما يتفق مع إيديولوجية الإسلام

أم ما يتعارض معها. من هنا كنا نلحظ، خلال بحث المسائل المعتزلية في الفصلين السابقين، أنه حتى الأفكار والنظريات والمفاهيم التي انتفعوا بها من الخارج، قد أصابها التغيير، والتطوير أحياناً على نحو يخضعها لاتجاهاتهم ومنطلقاتهم الأساسية في المذهب والمنهج معاً. وهذا بحد ذاته عمل إبداعي. نذكر من أمثلة ذلك:

ما جاء عند أبي الهذيل العلّاف في مسألة الصفات من مسائل مبدأ التوحيد المعتزلي. فقد رأيناه في بحثه وحدة ذات الله وإثبات كون الصفات والذات واحدة دون تعدد، يقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته. وهو يقصد من ذلك أن ذات الله: علم، وقدرة، وحياة، أي أن العلم والقدرة والحياة صفات هي الذات نفسها ولا تختلف عنها. هذا النوع من الرأي في المسألة يقول الشهرستاني إنه مقتبس من الفلاسفة «الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه. وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته»[1]. ثم يقول الشهرستاني: «وإذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى»[2]. ويقول الدكتور جميل صليبا إن هذا الرأي لأبي الهذيل «شبيه بقول أفلاطون من أن الخير الأعلى: عقل، وحياة، ونفس. لأن العلم إنما يكون بالعقل، والقدرة إنما تكون بالنفس. وهو أيضاً شبيه بما قاله فلاسفة الاسكندرية عن المبادىء وأنها ثلاثة: الواحد، والعقل، والنفس»[3]. . فإذا صح أن أبا الهذيل اقتبس رأيه من الفلاسفة ـ والمقصود هنا الفلاسفة الإسلاميون ـ أو من أقانيم النصارى، أو من أفلاطون بخاصة، أو من فلاسفة الاسكندرية، فإنه وضع المسألة وضعاً خاصاً ينطلق من المفهوم المعتزلي الخاص بالتوحيد دون التزام بتلك النظريات كما جاءته ولا باتجاهها الفلسفي بمعزل عن منطلقه الإسلامي المعتزلي الخاص.

(1 و2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 52 ـ 53.
(3) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 40.

2 ـ قضية العقل

أوضحت لنا دراسة الفكر المعتزلي في ما سبق أن هذه الجماعة قد التزمت قضية العقل إلى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الأصول المقررة في الإسلام، فجعلوا حكم العقل قاضياً بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل، حتى رأيناهم يجعلون حرية اختيار الإنسان حاكمة على حرية إرادة الله ومقيدة لقدرته. وما ذاك إلا لأن مبدأ حرية الإنسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة، وعلى أن وجوده لا معنى له إن لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك، وأنه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الإنسان عن أفعاله، ولما كان العدل الإلّهي عدلاً حقاً. فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها، كما نرى.

وفي «نظرية» المعرفة عندهم رأينا أن للعقل مجالات تكاد لا تنتهي حدودها لا في عالم الطبيعة ولا في عوالم ما وراء الطبيعة، حتى أن معرفة الله ليست في متناول العقل وحسب، بل هي أول واجباته الضرورية، بل هي من معارف العقل الأولية. فليس من قضية في الكون، إذن، يمتنع على عقل الإنسان أن يدركها بنوع ما من الادراك. حتى المعرفة الحسية تدخل في نطاق وظيفته من وجهين: أولاً، من حيث كون المحسوسات من موضوعات المعرفة العقلية، وثانياً من حيث كون العقل هو الذي يحوّل الادراكات الحسية إلى إدراكات عقلية.

وقد رأى كثير من الباحثين، القدماء والمحدثين، أن المعتزلة قد بالغوا في مد سلطان العقل إلى أقصى الحدود. غير أن باحثاً من المحدثين وجد في أسباب هذه المبالغة ما هو «شبه رد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم». وفسر ذلك بأنهم «قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان، بل يقول نقف عند النص، فما كان محكماً واضحاً عملنا به، وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله». وبهذا الاتجاه فسر قول المعتزلة بحرية الاختيار بأنهم «غلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى

جعلوه كالريشة في مهب الريح أو كالخشبة في اليمّ». وفي رأي هذا الباحث «أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة، والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما»، «وأنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين ـ أعني سلطان العقل وحرية الإرادة ـ بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي وقد أعجزهم التسليم وشلهم الجبر وقعد بهم التواكل»[1].

في رأينا إن هذا التعليل لموقف المعتزلة من قضية العقل وقضية حرية إرادة الإنسان تعليل واقعي سليم، بالرغم من وصفه موقفهم ذاك بالمبالغة والغلو، وهو وصف ينطلق من رأي «متحفظ» أو محافظ في المسألة ولكن هذا التعليل يقتصر على الجانب الفكري المباشر للمسألة دون الجانب الاجتماعي الذي كشفنا عنه في مبحث سابق (مبحث القدرية). أما التعليق الأخير للباحث، فهو يمضي بنا إلى استنتاج بالغ الأهمية هنا في نظرنا، وهو استنتاج القيمة التاريخية لتمسك المعتزلة في ذلك العصر بشأن العقل إلى الحد الذي عرفناه. فإن ذلك التمسك المتشدد الشجاع قد ساعد ـ كما نعتقد ـ على دفع الحركة الفكرية في عصرهم أشواطاً سريعة وبعيدة نحو آفاق جديدة للنظر العقلي والفلسفي بحيث استطاع أن يؤدي مهمة التحضير والتخمير لا للمرحلة الفلسفية وحسب، بل لانطلاقة النهضة العلمية المقبلة كذلك أفقياً وعمودياً معاً. ذلك بأن فسح مجالات المعرفة بمختلف وجهاتها أمام العقل، قد أوجد القاعدة المعرفية الضرورية الوطيدة لتطور الحركة الفلسفية والحركة العلمية بذلك الاتجاه الشمولي الذي استغرق العالم العربي ـ الإسلامي مدى نحو أربعة قرون بالأقل.

وهناك مسألة ثانية يساعدنا التعليل السابق لأحمد أمين على استجلائها بوضوح. فقد كشف هذا التعليل عن مدى ارتباط الفكر المعتزلي بواقع مجمل الحركة الفكرية في عصرهم ومجتمعهم، وبواقع مجمل المواقف المتباينة حيال هذه القضية وتلك من القضايا الخاصة بعصرهم ومجتمعهم

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 70، طبعة 4 سنة 1949.

بعينه. وهذا ما يدل عليه قول أحمد أمين أن مسلك المعتزلة بشأن العقل «كان مسلكاً لا بد منه، لأنه شبه رد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم إلخ..». وهذا بعينه إحدى ظاهرات الأمر الذي أردنا الإصرار عليه في الاستنتاج السابق: «عملية الصهر والتحويل». نقصد أنه كان هناك فكر عربي ـ إسلامي يتعامل مع نفسه في دائرة داخلية من قضاياه الخاصة المتصارعة صراعاً شديداً، كما كان في الوقت ذاته يتعامل مع مصادر الفكر الخارجي.

ثم هناك مسألة ثالثة تعنينا أيضاً في مجال تحديد القيمة التاريخية لتمسك المعتزلة بدور العقل غير المحدود في بحث مسائل العقائد والكون والطبيعة. ونرجع في هذه المسألة أيضاً إلى أحمد أمين نفسه. إذ هو يرى من نقاط الضعف في المعتزلة «أنهم أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أعني في قياس الله على الإنسان، وإخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم، فقد ألزموا الله ـ مثلاً ـ بالعدل كما يتصوره الإنسان، وكما هو نظام دنيوي»[1].

3 ـ مغزى قياس الغائب على الشاهد

هذه ظاهرة واضحة في تفكير المعتزلة، لا سيما مبحثهم الخاص بمفهوم العدل. لكننا نرى لهذه الظاهرة وجهاً آخر غير الذي يراه أحمد أمين. وهو كون الفكر المعتزلي، رغم استغراق البحوث الميتافيزيقية لمعظم نشاطه، لم ينقطع عن جذوره في أرض الواقع المادي (العالم الشاهد). من هنا رأينا، في جملة من الأفكار والنظريات والمفاهيم المعتزلية، أنها تقوم ـ في الغالب ـ على اعتراف، ضمني حيناً وصريح حيناً، بالوجود الموضوعي لعالمنا المادي. غير أن ذلك لم يخرج تفكيرهم من إطاره الميتافيزيقي بوجه عام. فالمعتزلي ينطلق نحو العقل، في مسائل التوحيد، من موقع الإيمان الديني قبل كل شيء. وهذا أمر لا نتوقع ـ طبعاً ـ أن يكون على غير ما كان عليه في ذلك العصر وفي ذلك المجتمع. فإن مفكرين مجددين من

---

(1) المصدر السابق، ص 68.

طراز المعتزلة لم يخطوا سوى الخطوات الأولى نحو التفكير الفلسفي، في عصر كعصرهم ومجتمع كمجتمعهم، لا نتوقع منهم الخروج على مفاهيم هذا العصر وهذا المجتمع إلى أكثر من الحدود التي اقتحموها بجراءة غير عادية منذ دخولهم معترك الصراع الفكري في مسائل العقائد الأصولية. لكن، هل هذا الاتجاه الفلسفي وحده هو الذي يحدد مكانة المعتزلة في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي؟

نعتقد أن الذي يحدد مكانتهم هذه بصورة أكثر حسماً، شيء آخر يقاس بمقياس تاريخي من جهة، وبمقياس عقلاني من جهة ثانية، فما هو؟

هو كونهم ـ أولاً ـ جعلوا للعقل تلك المكانة الأساسية في نظرية المعرفة. وإذا كانوا لم يفصلوا بين المعرفة والإيمان الديني، بل أبقوا تفكيرهم في إطار الصلة الوثقى التي أقامها الإسلام بين المعرفة والإيمان، فإنهم ـ مع ذلك ـ قد جعلوا العقل المصدر الأول للمعرفة الإيمانية. وكونهم ـ ثانياً ـ أدخلوا الفكر العربي، باتجاههم الفلسفي ذلك، إلى منطقة «المفاهيم»، أي منطقة «التجريد» العقلي الذي يمثل الشكل الأرقى للوعي. وإذا كان الحسن البصري قد بدأ الخطوة الأولى في هذا المجال ـ كما تقدم في بحث القدرية ـ فإنه لم يتجاوز أبسط مراحل «التجريد»، إذ لم يمارس أسلوب التحليل والتركيب الفلسفيين كما مارسها المعتزلة بعده، فقد طوروا هذا الأسلوب تطويراً ملموساً بالقياس إلى ما كان عليه قبلهم، إذ أدخلوا فيه طريقة التعامل مع المقولات المنطقية والمصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض وغيرهما وما تفرع عن ذلك من مسائل عقلية يعد الكثير منها تقدماً في المجال النظري، بالإضافة إلى ما يبرز خلال ذلك من محتويات مادية ظاهرة مرة ومستورة مرة بستارات مثالية شفافة حيناً وكثيفة حيناً آخر، رغم أن أشكال المادية، التي أمكننا اكتشافها في ثنايا معالجاتهم، تبقى لها صفتها التاريخية الخاصة، أي صفة كونها ذات طابع ديني إسلامي متصل بمرحلة تاريخية بعيدة عن عصرنا، وبمجتمع يسود التفكير الديني مختلف الظاهرات العقلية فيه. من هنا كان صحيحاً القول بأن المعتزلة هم أصل الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

4 ـ قضية السببية

وقد وضح لنا أيضاً، في الفصل السابق، مدى تمسك المعتزلة بمبدأ السببية في حدوث الأشياء والأفعال. فحتى قضية خلق الله للعالم ربطوها بهذا المبدأ. وقد رأينا كيف هم لا يفصلون بين مبدأ العلية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون أن يخضعوا أفعال الإنسان إلى الحتمية الجبرية. وقد فرقوا بين العلية في أفعال الطبيعة والعلية في أفعال الإنسان بأن الأولى تخضع لقوانين ثابتة حتمية، وأما الثانية فتخضع إلى عنصر آخر هو عنصر الإرادة. وذلك انسجاماً مع مذهبهم في حرية اختيار الإنسان، وانسجاماً مع المبدأ الذي أقاموا عليه مذهب حرية الاختيار هذا، نعني به العقل.

وتتجلى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدأ السببية وللبحوث النظرية التي أوضحوا بها هذا المبدأ، إذا قارنا موقفهم في هذه المسألة بالموقف الآخر المعارض الذي كان سائداً عصرهم، والذي كان الأشاعرة بالأخص يحملون رايته منكرين مبدأ السببية إنكاراً مطلقاً. وبناء على هذا الانكار لمبدأ السببية استبعد العقل عن مجال المعرفة، وارتبطت المعرفة ارتباطاً مطلقاً بالمصدر الإلّهي.

إن هذه النظرة المقارنة في مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة بشأن السببية، وفي نظرية المعرفة المترتبة على القول بالسببية، ونظرية المعرفة المترتبة على إنكار السببية ـ نقول: إن النظرة المقارنة هنا تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تياراً فكرياً أسقط من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الأشياء والأحداث، كما أسقط بذلك إمكان استقلال العقل، بالمعرفة، مهما يكن نوع المعرفة. لقد واجه المعتزلة هذا التيار الفكري الآخذ به يومئذٍ جمهرة واسعة من أهل الرأي والنفوذ الديني، وبينهم الأشاعرة وانضم إليهم ـ بعد ـ فريق من أهل علم الكلام وأهل المذاهب الإسلامية من السنّة والشيعة. ولكن المعتزلة على اختلاف آرائهم في كثير من المسائل اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح

فكري نظري متقدم يدافعون به عن العقل وعن مبدأ السببية من حيث هو قانون كوني شامل، ومن حيث هو مبدأ عقلاني تستند إليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الإنسان.

هذا الجانب أيضاً من جوانب الفكر المعتزلي يقدم لنا عنصراً آخر من العناصر التي تتكوّن منها النظرة التاريخية العلمية لدور المعتزلة التقدمي في تاريخ الحركات الفكرية لا على الصعيد العربي ـ الإسلامي وحسب، بل على صعيد أوسع منه قد يصح القول أنه صعيد الفكر البشري، باعتبار أن المنطقة التي ازدهر فيها نشاط الفكر المعتزلي أصبحت أحد مراكز الفكر العلمي أثناء فترة طويلة من العصور الوسطى. ولا شك أن للمعتزلة دوراً أساسياً في تحضير الظروف الفكرية لإمكان تحول هذه المنطقة إلى مثل هذا المركز التاريخي العظيم.

5 ـ النظر العقلي في دراسة الطبيعة

رأينا، في الفصل السابق، أن المعتزلة قد حاولوا محاولات عدة في دراسة عالم الطبيعة، أو العالم المادي بوجه عام. غير أننا نلحظ في محاولاتهم هذه نقصاً جوهرياً من حيث كونهم اعتمدوا النظر العقلي المحض اعتماداً كلياً في دراسة ظاهرات هذا العالم المادي، دون اعتماد الملاحظة الحسية والتجريبية لاستخلاص القوانين العامة لهذه الظاهرات. أي أنهم لم يأخذوا بدراسة الحالات والأشياء الجزئية المحسوسة في العالم المادي لرؤية ما بينها من علاقات ورؤية الظاهرات الطبيعية من خلال هذه العلاقات، لكي يصلوا من ذلك كله إلى استخلاص القوانين العامة لعالم الطبيعة في ضوء تلك الرؤية نفسها، لا في ضوء النظر العقلي الخالص بمعزل عن رؤية الظاهرات في حركتها الواقعية. وبعبارة أخرى: إنهم اعتمدوا المنطق العقلي المجرد في هذه المحاولات، ولم يعتمدوا المنطق الداخلي الجدلي المتحرك المتطور في قلب الظاهرات الطبيعية ذاتها. وهذا الأسلوب التجريدي قد أسلم بعضهم إلى أحكام جامدة ترى الطبيعة في سكون وجمود وثبات دون تغير ولا تطور ولا تحرك.

إن اتباعهم هذا المنطق المجرد في دراسة العالم الطبيعي قد أوجد عندهم تناقضاً بين النظرية والتطبيق. ذلك أننا رأيناهم في المجال النظري، ولا سيما مجال نظرية المعرفة كما استخلصناها من أقوالهم، يهتدون إلى العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ويرون في المعرفة الحسية كونها موضوعاً من موضوعات المعرفة العقلية، ورأيناهم ـ في هذا المجال ـ يهتدون كذلك إلى رؤية صحيحة لعملية العقل النظري في تحويل الادراكات الحسية إلى إدراكات عقلية. كان هذا كله منهم كشفاً عبقرياً بالقياس إلى ظروفهم التاريخية. ولكن لم يستطيعوا تطبيق نظرياتهم المعرفية هذه على محاولاتهم دراسة العالم الطبيعي، وعالم الإنسان.

رأينا ذلك ـ مثلاً ـ في آرائهم المختلفة عن مسألة «الجوهر الفرد» أو «الجزء الذي لا يتجزأ» أو ما سمي بالمسألة الذرية، وفي مسألة الجواهر والأعراض، وفي مسألة الحركة إلخ.. أما ما يتعلق بعالم الإنسان، من حيث هو كائن من كائنات هذا العالم المادي المحسوس، فقد بحثوا في هذا المجال كثيراً من المسائل التي ترجع إلى الأفعال والقوى الجسدية الفيزيقية المرتبطة بهذه الأفعال، وذلك في معرض الكلام على الإستطاعة في الفعل الإنساني والتحديد الفيزيقي والمكاني والزماني لمعنى الإستطاعة هذه، انطلاقاً من بحثهم مسألة العلاقة بين قدرة الله وإرادته وبين قدرة الإنسان وإرادته..

لقد بحثوا هذه المسائل وأمثالها بالنظر العقلي المجرد ليبنوا عليها أحكاماً عقلية أيضاً تتصل بعلاقة القدرة الإلٓهية مع قدرة الإنسان، أي أنهم بحثوا هذه المسائل في إطارها الفيزيقي الموضوعي الذي يحتاج إلى النظر العلمي التجريبي.

ولا بد أن نأخذ بالحسبان هنا أن أفكار المعتزلة في هذه المسائل وغيرها جاءت في غير مصادرهم الأصلية، فلم نطلع على طريقتهم الخاصة في بحثها والاستدلال عليها. ولذلك جاءت في المصادر الأخرى، (الأشعري، الشهرستاني وغيرها) مجزأة ومتفرقة لا رابط بينها كما سنوضح ذلك وأسبابه التاريخية، في ما يلي:

إن لهذه الظاهرة: ظاهرة الفارق بين النظرية وتطبيقها، عند المعتزلة، أسبابها الواقعية. وأهمها: أولاً، ما أشرنا إليه هنا، وفي ثنايا الفصل السابق، من أنهم حين كانوا يبحثون مسائل عالم الطبيعة وعالم الإنسان، لم يكونوا يبحثونها لذاتها، بل من حيث هي عندهم وسائل فقط لبحوثهم في مسائل عالم «الميتافيزيق». وثانياً ـ إنهم كانوا يفتقرون في ظروفهم التاريخية إلى وسائل المعرفة التجريبية في مثل هذه المسائل، إذ لم تكن العلوم الطبيعية والإنسانية التجريبية قد بلغت مرحلة من التقدم في المجالات العملية تستطيع أن تضع هذه الوسائل في متناول البحوث النظرية التي كانوا يعالجونها حينذاك. لكن ينبغي أن استثني هنا الجاحظ، وهو معتزلي يعده المؤرخون صاحب مذهب خاص في الاعتزال كما يعدّونه بين أبرز تلاميذ النظّام. نستثنيه لأنه تفرد بين الجماعة بنزعة التجريب وبنوع من المنهج العلمي في هذا المجال. غير أن هذه النزعة لم تنعكس انعكاساً واضحاً وتاماً في آرائه الاعتزالية، كما انعكست في آثاره العلمية والأدبية.

6 ـ طمس التراث المعتزلي

هناك واقع تاريخي معروف يثير الأسف ويدعو للدهش والتساؤل: هل كان من باب المصادفة أن يكاد لا يمضي سوى عهد قصير منذ غاب المعتزلة عن صعيد النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي سنة 847 ميلادية، حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي الأصلية بجملتها، أي تلك المصادر والوثائق التي وضع فيها المعتزلة أفكارهم وأصولهم النظرية كما صاغوها هم بأنفسهم بصورتها المتكاملة في مؤلفاتهم؟

من العسير أن يقتنع الباحث بأن شيئاً من المصادفات التاريخية هو الذي أساء هذه الإساءة الغريبة للفكر والعلم والتاريخ، رغم كثرة ما حدث في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي من مثل هذه المأساة. ذلك أن هذا الأمر حدث في ظروف تختلف كثيراً عن الظروف التي بدأ فيها التراث العقلي العربي ـ الإسلامي كله يتعرض للتشتت والضياع. فلماذا كان نصيب الفكر المعتزلي وحده أن يتعرض لهذه المحنة في مرحلة سابقة بعيدة جداً عن تلك

الظروف المتأخرة التي شملت المحنة فيها كل هذا التراث؟

لعل الأمور التي عرضنا فيها، خلال الفصلين السابقين، أبرز الملامح التقدمية للفكر المعتزلي، كانت هي السبب في ما حدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجىء عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية. فقد تألبت حينذاك عدة تيارات فكرية وسياسية محافظة على الفكر المعتزلي بالعداء الصارخ الذي ظهر بأشكال مختلفة، كان أشدها عملية طمس وثائقه ومصادره الأصلية بصورة كلية وشاملة حتى لم يصل منه للعصور المتأخرة سوى مصدر واحد هو كتاب «الانتصار» لأبي الحسن الخياط، رغم أن مؤرخي الفرق والمذاهب الإسلامية يذكرون الكثير من هذه المصادر غير المعروفة لنا حتى الآن[1].

إن القضاء على تراث الفكر المعتزلي على ضخامته وخصبه المعروف قد حال بيننا وبين الاطلاع عليه كاملاً متكاملاً غير مجزأ وغير مشتت ومتناثر في المصادر غير المعتزلية، وفي المصادر الأشعرية بخاصة وهم خصوم ألداء للمعتزلة. ومن هنا لم يكن لنا من سبيل إلى دراسة هذا التراث إلا تلك المصادر التي قدمته إلينا أشلاء ممزقة فاقداً روح التكامل والتلاحم، وبذلك فَقَد تماسك بناؤه الداخلي الأصيل، وفقدنا نحن الباحثين إمكان رؤيته في حركته وتطوره بصورته المركبة والمنطقية التي بها نشأ ونما وتطور، فكان من العسير علينا إذن وضع صورة تركيبية له جديدة تتطابق مع منطق بنائه الأصلي. وإذا كنا في الفصلين السابقين قد رأينا شيئاً من التماسك والتناسق في تفكير بعض زعماء هذا المذهب العقلي، فإنما كان ذلك بنوع من التلمس بمتابعة بعض الخطوط الرئيسة في مجراها العام

---

(1) شهد بهذا الواقع المؤسف باحث أشعري معاصر، هو الدكتور علي سامي النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 684) قائلاً أنه «كان (يقصد كتاب الانتصار) إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التي بين أيدينا محررة بقلم معتزلي. غير أن البحث عن المخطوطات في اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية التي أوفدت من سنين، أدى إلى العثور على بعض المخطوطات. وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعددة من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار».

المحاط بأشكال من التعرج والتقطع هنا وهناك .

وفي اعتقادنا أن مأساة المعتزلة بتألب أعدائهم على طمس تراثهم الفكري، هي أشد قساوة من مأساتهم بتألب هؤلاء الأعداء على اضطهادهم جسدياً منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل. بل الصحيح القول أن مأساتهم الأولى هي مأساة للفكر والعلم والتاريخ كذلك.

ولنا أن نتساءل الآن: لماذا كان هذا العداء اللدود للمعتزلة، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة؟

المسألة واضحة. فإن الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى وأسلوباً، وهو طابع متقدم جداً بالقياس إلى ظروف عصرهم ومجتمعهم، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية المحافظة لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بمواقع أهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة. ومن هذه الفئات أهل الحديث والفتيا بالأغلب ـ نقول: إن الطابع العقلي هو الذي جمع بين هؤلاء على صعيد واحد، رغم كل الفوارق بينهم. نعني: صعيد العداء للفكر المعتزلي ومناهضة خطه العقلاني التحرري. صحيح ـ كما قلنا من قبل ـ إنَّ مجمل الفكر المعتزلي لم يخرج من إطار الإيديولوجية الإسلامية، أي الإطار الجامع بين المعتزلة وخصومهم الأشاعرة، لكن، يجب النظر ـ مع ذلك ـ إلى الجانب المميز للمعتزلة، أي الجانب الذي قسم أهل هذه الإيديولوجية الواحدة الجامعة إلى مذهبين اثنين متمايزين: معتزلي وأشعري، بل مذهبين مختصمين، بل متعارضين. إن تمسك المعتزلة بقضية العقل وقضية حرية إرادة الفعل والترك لدى الإنسان، هو ما دفع الفكر المعتزلي أن يشق طريقه الخاص الذي أدى به إلى التفرد بنتائج سبق بحثها في الفصلين الرابع والخامس، وهي نتائج وضعت الفكر المعتزلي هذا، موضوعياً، كفتيل يفجر التناقضات داخل إيديولوجيته ذاتها.

كان العداء للمعتزلة إذن، عداء لتلك النتائج بقدر ما كانت تحدثه من تصدعات في بنية تلك الإيديولوجية. من هنا رأينا موجة هذا العداء تمتد حتى تشمل العلوم والفلسفة. وما ذاك إلا لأن العلوم التطبيقية والفلسفة

تشتركان في استخدام مبادىء المعرفة العقلية، وإن اختلفت طريقة كل منهما في استخدام هذه المبادىء. لكن الذي حدث تاريخياً أن هذه الموجة، رغم عنفها ورغم بلوغها درجة العنف الدموي، لم تستطع أن تخمد الجذوة التي أجَّجها الفكر المعتزلي.

7 ـ كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب؟

نصوغ السؤال بشكل آخر: كيف استطاعت حركة النظر العقلي، وشكلها الفلسفي خصوصاً، أن تستمر في عملية الصيرورة رغم استمرار تلك الموجة المعادية.

يفسر أحد الباحثين المعاصرين ذلك بأن حركة النظر العقلي في العقائد الإسلامية قد وجدت أداتها المنظمة في المنطق، فوجدت فيه صيغها النظرية بحيث أصبح من غير السهل إخمادها[1]. ولكن هذا التفسير لا يكشف عن الحقيقة بكاملها. صحيح إن دخول المنطق في الحركة كان عاملاً منظماً ساعد على صياغة نظرياتها صياغة منسقة، ولكن تأثيره لم يتجاوز هذا الجانب الشكلي، فهو لم يدخل بعداً جديداً في أبعاد الحركة من حيث محتوى الأفكار واتجاهاتها وموضوعاتها. ولذلك نرى أنه من المستبعد، واقعياً، أن يكون المنطق وحده هو الذي وهب الحركة العقلية والفلسفية تلك القوة التي مكنتها من البقاء والثبات والاستمرار في تطورها رغم تعاظم موجات الارهاب المتلاحقة عليها منذ محنة المعتزلة إلى عهد الغزالي. وفي اعتقادنا أن مصدر ذلك الصمود الذي صان حركة النظر العقلي يومئذٍ من أن تجرفها موجات الارهاب، بأشكالها الفكرية والجسدية، ومن أن تلقي بها في ما وراء التاريخ، إنما هو المصدر نفسه الذي كان عامل نشوئها، هو الحياة نفسها. نعني حركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي نفسها.. فهذه كما كانت مصدراً لنشأة حركة النظر العقلي على أيدي القدريين الأولين في

---

(1) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 32.

بادىء الأمر، ثم على أيدي أخلافهم ، كانت هي ذاتها كذلك مصدراً لبقاء هذه الحركة وصيرورتها. بل يمكن القول إن الحاجة إلى استمرارية هذه الحركة وتوهجها أكثر فأكثر، أصبحت حاجة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحركة تطور هذا المجتمع وتقدمه. لا سيما أن التطور الثقافي ـ بخاصة ـ قد وجدت قواعده الراسخة النامية مع تنامي حركة التطور الاجتماعي، ثم تنامي حركة الترجمة والتعريب لألوان شتى من الثقافات. فإن التطور الذي فرضته ظروف العلاقات الإجتماعية في ظل نظام الخلافة من تفاعلات نامية بين خصائص تاريخية متنوعة لعدد من الشعوب، أصبح من القوة بحيث لم تكن تستطيع أية قوة قمعية ومحافظة أن تقف بطريقه عائقاً وكابحاً. . ولا بد من القول، هنا، أن نوع المشكلات السياسية المتصلة بالانقسام المذهبي وما استدعاه هذا الانقسام ـ بفضل التطور الثقافي المشار إليه ـ من النظر في العقائد نظراً عقلياً ارتبط تاريخياً بالفكر الفلسفي ـ نقول: إن هذا الواقع نفسه قد فرض أن يكون الفكر المنطقي الفلسفي هو الشكل المختار الأول والأرفع بين أشكال الوعي للتعبير عن واقع التطور المتحرك بقوة في المجتمع العباسي.

لذلك كله لم يكن يسيراً على حركة العداء للمعتزلة وللاتجاه العقلي الفلسفي الذي وضعوا قواعده الأولى، أن تقضي على هذا الاتجاه، ولا أن تقف دون نموه وتطوره، بل على العكس: فإن هذا العداء وما اقترن به من اضطهاد وعنف دموي، قد زاد في اندفاع الحركة الفلسفية، وزاد في تجنيد الأنصار لها بين مختلف أوساط الفكر والثقافة وأوساط المذاهب الإسلامية ذاتها، لا سيما الأوساط ذات الإيديولوجيات المناقضة لإيديولوجية نظام الحكم التيوقراطي لدولة الخلافة.

هناك كلام لابن خلدون له طابع تاريخي ضمني إلى جانب طابعه المذهبي الصريح، يمكن أن نستخلص منه صورة تاريخية تصلح شاهداً على ما نقول في تفسير سبب الثبات والاطراد لحركة النظر العقلي ـ الفلسفي، رغم تعاظم موجة الارهاب، والاضطهاد بوجه هذه الحركة.

يحاول ابن خلدون أن يفسر الظروف التي خرجت منها «بدعة» المعتزلة ـ

هكذا يسمي الفكر المعتزلي ـ وأن يفسر بذلك مصدر القوة التي مكنت لأفكار المعتزلة أسباب البقاء والانتشار. يؤخذ من كلام ابن خلدون بهذا الصدد أن ظروف تطور العلوم في عصرهم قد أشاعت الفلسفة فانجذبت إليها الأنظار وأن ذلك هيأ للمعتزلة إحداث «بدعتهم» باستخدام الفلسفة في تفكيرهم بحيث كان من الصعب على خصومهم أن يدفعوا حججهم، إلى أن ظهر الأشعري فاستخدم هو الأدلة العقلية كما استخدموها فتمكن بذلك من دحضهم، وأن أقدام أئمة الأشعريين على اتخاذ الفلسفة سلاحاً لهزيمة المعتزلة قد أقنع أهل علم الكلام أن يدخلوا فيه الدراسات الفلسفية، فأصبحت الفلسفة منذ عهد المتأخرين من المتكلمين جزءاً في علم الكلام[1].

إن وضع ابن خلدون للمسألة على هذه الصورة يتضمن ـ كما قلنا ـ واقعاً تاريخياً يعني أن قضية التفكير الفلسفي في عصر المعتزلة كانت قضية ظروف واقعية تكوّنت بفعل تطور الحركة الثقافية والنهضة العلمية بمختلف جوانبها حتى أصبحت جزءاً عضوياً يدخل في النسيج الداخلي لحياة المجتمع بمضمونها العام. فلم يكن علم المنطق الشكلي إذن سوى جانب واحد من المسألة. من هنا فرضت حركة النظر العقلي ـ الفلسفي نفسها يومئذٍ حتى على أشد المحافظين عداء لها..

لكن هذا لا يعني أن مأساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه مأساة للفلسفة ذاتها حينذاك، لم تعرقل سير تطور هذه الحركة في العالم العربي ـ الإسلامي. بل الواقع المؤسف أن هذه المأساة قد أصابت الحركة العقلية، بمضمونها العام، بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب منذ القرن الخامس عشر الميلادي. ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض ـ بحكم ظاهرات التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي ـ أن تتجه الحركة العقلية، والفلسفية بخاصة، اتجاهاً أكثر واقعية وأكثر ارتباطاً بنتائج تطور

---

(1) ملخصاً بتصرف عن «المقدمة»، ص 837 ـ 841، طبعة بيروت 1956.

العلوم التطبيقية في ذلك العصر. فقد طغت، منذ عهد المتوكل، موجة النزعة السلفية المحافظة إلى الحد الذي يصفه المؤرخ المسعودي بأنه: «لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر في الجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر ـ أي المتوكل ـ الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة»[1]. «ومع أنه (المتوكل) كان من أظلم الخلفاء، فقد مدحه أهل السنة واغتفروا له سوء فعاله لرفعه المحنة (أي محنة سيطرة الفكر المعتزلي!)، ورأى له كثير من المحدثين رؤى في المنام تذكر أن الله غفر له»[2]. ويتحدث السيوطي في الموضوع نفسه فيقول عن المتوكل إنه «.. استقدم المحدّثين إلى سامراء (عاصمة المتوكل)، وأجزل عطاياهم، وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدّثوا بأحاديث الصفات والرؤية. (وهما المسألتان اللتان نفاهما المعتزلة). وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه في جامع المنصور فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وتوفر دعاء الخلق (الناس) للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم».. «ثم أمر (أي المتوكل) نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو معتزلي) وأن يضربه ويطوف به على حمار، ففعل، وولى القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك»[3] والمعروف أن مذهب مالك الذي ينتمي إليه الحارث بن مسكين هذا، هو أشد المذاهب الفقهية تمسكاً بالنزعة السلفية وأكثرها أتباعاً للحديث بتشدد بالغ، وألدّها عداء للنظر العقلي في العقيدة والشريعة.

من هنا نفهم مغزى هذه الرجعة في عهد المتوكل إلى سيطرة النزعة الأولى عقب الهزيمة السياسية التي مني بها المعتزلة على يد هذا الخليفة.

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، جـ 2، ص 288.
(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 199.
(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 138.

فهي رد فعل رجعي لحركة المعتزلة التي وطدت سيطرة النزعة العقلية لا في مجال بحث العقائد وحسب، بل في مجال التشريع الإسلامي كذلك. ومن المعروف تاريخياً، في هذا الموضوع، أن المعتزلة قد فصلوا بين المجالين: مجال العقائد، ومجال التشريع. وهذا الفصل كان نتيجة إقدامهم، منذ القرن الثالث الهجري، على الفصل بين موضوعات «علم الكلام» ـ وهو علم العقائد ـ وموضوعات «علم الفقه» ـ وهو وعلم التشريع ـ بعد أن «كانت جميع كتب الكلام المعتبرة عند جمهور الأمة الإسلامية تتناول بعض الموضوعات الفقهية»[1]. وبذلك كان المعتزلة «أول فرقة إسلامية تحررت من نزعات الفقهاء كلها، فكانوا هم الفرقة الكلامية الوحيدة[2] التي تعالج «الكلام» وحده بين الفرق الخمس الكبرى التي كان المسلمون منقسمين إليها في ذلك العهد، وهي أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج[3]، وقالوا إن كل مجتهد مصيب في الفروع (التشريع)[4]. وكان منهم ـ أي من المعتزلة ـ رجال في جميع المذاهب الفقهية حتى بين أصحاب الحديث الذين يعتبرون عادة ألدّ أعداء المتكلمين»[5].

إن هذا الواقع من أمر المعتزلة يؤدي شهادة جديدة للتأثير العميق الذي أحدثه تفكيرهم في توجيه الحركة الفكرية في عصرهم نحو النظر العقلي، ثم الفلسفي بالخصوص، وكان هذا التأثير من الحيوية والرسوخ بحيث لم تستطع موجات العداء للعقل والمعرفة العقلية أن تقضي عليه..

---

(1) آدم متز Adam Metz، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ 1، ص 333 (ترجمة أبو ريدة، ط 3 القاهرة 1957).

(2) المقدسي، ص 37.

(3) ابن حزم، الفصل، جـ 2، ص 111.

(4) المقدسي، ص 38 و«المعتزلة» لابن المرتضى، ص 63.

(5) المصدر الأخير، ص 439.

الفصل السادس

علم الكلام

1 ـ من الكمي إلى الكيفي

يرشدنا المنهج العلمي إلى حقيقة مهمة في تاريخ تطور المجتمعات البشرية والحضارات، هي أن التراكمات الكمية ضمن مجرى هذا التاريخ يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة في تحولها الكيفي. يمكن، مثلاً، أن تتحول إلى كيفية سياسية، أو اجتماعية، أو فكرية نظرية، أو إلى نوع من العنف الثوري. لقد تابع أنغلز أشكال المعارضة الثورية لإقطاعية القرون الوسطى كلها، فوجد أن الظروف الزمنية، كانت تظهر هذه المعارضة حيناً في شكل تصوف، وحيناً في شكل هرطقات سافرة، وحيناً في شكل انتفاضات مسلحة[1]. إن شكل التحوّل الكيفي في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذا الزمن أو ذاك، إنما تحدده طبيعة الظروف الملموسة في الواقع المحسوس. وربما كانت الظروف هذه مؤهلة وناضجة أحياناً لحدوث تحولات كيفية مختلفة الأشكال في وقت واحد، أي قد تجتمع في ظروف معينة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية معاً، قد ترافقها انتفاضات مسلحة، وقد تأتي هذه التحولات تمهيداً لانتفاضات مسلحة، وقد يستغني بها التطور عن أشكال العنف الثوري كلياً.

---

(1) ماركس ـ أنغلز، المؤلفات. المجلد 8، ص 128 ـ 129، الطبعة الروسية.

هذه الحقيقة المهمة، نستطيع أن نرى في ضوئها حركة التراكمات التي كان علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدماً بين أشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين. بدأت حركة هذه التراكمات الكمية أحداثاً متلاحقة بعد موت النبي مباشرة، تجلت أول الأمر صراعاً على منصب الخلافة، ثم تجلت صراعاً على المكاسب المادية التي أتاحها منصب الخلافة في عهد عثمان بن عفان لبني أمية، ثم صراعاً بين علي ومعاوية بعد مقتل عثمان أشعل حربين اثنتين: حرب الجمل، وحرب صفين. وأعقب ذلك كله قيام أول دولة عربية في القرون الوسطى يتجلى بها مفهوم الدولة بالمعنى الحضاري(*) بالنسبة لعصرها، هي الدولة الأموية. لقد كانت دولة بني أمية هذه أول تحوّل كيفي لتراكم الأحداث الصراعية التي سبقتها، وهو ـ بالدرجة الأولى ـ شكل سياسي لهذا التحول دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ثم نشأ عنه شكل فكري. فمن حيث دخول سلطة الحكم الأموي طرفاً مشاركاً في نظام العلاقات الإنتاجية الاقطاعية وحامياً لهذا النظام وعاملاً في تطويره وتجديد قواه المنتجة، في بلاد الشام بالأخص، فإن ذلك قد حدد الشكل الاقتصادي لهذا التحول الكيفي، وفي الوقت نفسه حدد الشكل الاجتماعي له، لأن توجه الدولة الأموية في إطار علاقات الإنتاج الاقطاعية اقتصادياً، قد حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي. ومن حيث ظهور النظريات الثلاث الرئيسة الأولى المتصارعة: نظرية الأمويين، ونظرية العلويين بمعنى أنصار علي، ونظرية الخوارج، في أعقاب التراكم الصراعي السابق ومن خلال حرب الجمل وصفين، فإن ذلك قد حدد الشكل الفكري لتحولات ذلك التراكم نفسه. ولكن وحدة المقولتين: الكمية والكيفية، حين تتحقق بمثل هذا التحول، لا يمكن أن تقف عند هذا الحد،

(*) المقصود هنا هو المعنى الذي كان سائداً وليس الدولة الإسلامية كما أرادها الرسول. (الناشر).

أي لا يمكن أن تتجمد حركة العلاقة الدياليكتيكية المتبادلة بين الكمية والكيفية ووحدتهما. فإن التغير الدائم هو الجانب الثوري الأساسي لديالكتيك هذه العلاقة. ومعنى ذلك أن كل كيفية تخضع هي نفسها لتغيرات كمية مستمرة تنتهي إلى تحولات كيفية جديدة وهكذا.. وبالفعل رأينا في المجلد الأول من هذا البحث كيف أخذت تحدث ضمن علاقات الإنتاج الاقطاعية، وضمن السيطرة السياسية للدولة الأموية، تناقضات جديدة ذات طوابع جديدة، فلم نصل إلى عهد عبدالملك بن مروان، في دولة الأمويين، حتى رأينا هذه التناقضات قد أخذت تحتدم أكثر فأكثر، لكي تتحول تراكماتها الكمية إلى كيفيات جديدة ذات أشكال مختلفة: سياسية، واجتماعية، وفكرية، ونظرية، ترافقها انتفاضات مسلحة. وفي المجلد الأول حددنا أبرز السمات لكل من هذه الأشكال. ولكن الشكل الفكري والنظري، الذي هو موضوعنا، يحتاج في هذه المرحلة من البحث إلى رؤية جديدة تضعه في مكانه من حركة الواقع التاريخي للمجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الأموي.

«علم الكلام»[1] بدأ أول الأمر «كلاماً» في مسألة القدر، ولم يكن علماً حينذاك، بل كان شكلاً فكرياً من أشكال التحوّل الكيفي لتراكمات النقمة الاجتماعية، أي نقمة جماعات الموالي وشغيلة الأرض وصغار مالكي الأرض وشراذم من العبيد هنا وهناك يعملون إما في الأرض أو في الخدمات العامة، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن ومنهم صغار

---

(1) يرى دي بور أن «أحسن عبارة ندل بها على علم الكلام هي: Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط». وهو يترجم كلمة متكلمين بكلمة Dialektikers (ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام). ط 4 القاهرة 1956، ص 95 ـ 96). ويطلق هنري كوربان على علم الكلام مصطلح «اللاهوت الرسمي» وهو يصف علم الكلام هذا بـ «الفلسفة المدرسية في الإسلام» (هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت 1966، ص 169).

الكسبة ومستخدمو المحلات الحرفية. ففي الوقت الذي كانت تتفجر فيه الانتفاضات المسلحة[1] بوجه الحكم الأموي في مناطق عدة ومتباعدة من الأمبراطورية الوسيعة، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرّع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العربية والشريعة، يتخذون شكلاً آخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الأموية ولمعارضة إيديولوجيتها الجبرية المطلقة أيضاً. لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وأمثالهم، أول صوت للفكر العربي ـ الإسلامي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى جبرية الفئة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، مجاهراً أن: لا قدر يحكم إرادة الإنسان حكماً جبرياً مطلقاً.

في سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة، أساساً، بالمعارضة الاجتماعية ـ السياسية، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد أمام الفكر المعارض كلما تراكمت الأسباب الدافعة للمعارضة من جهة، وظروف التطور الاجتماعي الدافعة لتعميق النظر أكثر فأكثر في هذه المسائل المطروحة، من جهة ثانية.

على أساس مسألة القدر، من حيث علاقتها بقضية حرية الإنسان في اختيار أفعاله، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك، تحركت قضايا الصراع الاجتماعي ـ السياسي كلها، ولكن بأشكالها الفكرية ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظر العقلي التأملي المجرد. ومن أهم هذه القضايا: حكم مرتكب الكبيرة، العلاقة بين العقل والإيمان، مفهوم العدل في الإسلام، الموقف من الحاكم الجائر[2]، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده إلخ.. لقد

---

(1) من هذه الانتفاضات ما كان له طابع اجتماعي، بل طبقي، كثورتي العبيد في الشام أولاً (المسعودي، مروج الذهب، جـ 3) والبصرة زمن الحجاج (البلاذري، أنساب الأشراف، ص 303)، وانتفاضات جماهير البسطاء والفلاحين الأتراك في آسية الوسطى عام 73هـ.

(2) كان من آثار الانقسام السياسي، بعد مقتل عثمان، إلى معسكرين رئيسين: أنصار الأمويين، وخصومهم، إذ انعكس ذلك في الفكر التشريعي والعقائد بشكل خلاف

بقيت المباحث التي عالجت هذه القضايا وما يدور في إطارها، خلال عشرات السنين منذ أثيرت مسألة القدر أول مرة، مباحث متفرقة ومتوزعة بين مباحث الفقه وأصول الفقه[1]، وأحياناً مباحث الفلسفة والتصوف وعلم الطبيعة دون تحديد «لهويتها» العلمية، ودون ترابط بينها، حتى بلغ تطور الفكر العربي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز. حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعها التراكمي الكمي إلى كيفية محددة متميزة بحيث صنفت علماً مستقلاً باسم «علم الكلام». أي أنها بذلك دخلت مرحلة التصنيف العلمي التي دخلها الفكر العربي بجملته، وهي مرحلة متقدمة بالفعل، إذ لم تكن قبل ذلك تعرف الفوارق الأساسية بين علم وعلم في الغالب، فكثيراً ما كانت تضيع الحدود، مثلاً، بين الفقه وأصوله وأصول الدين، أو بين النحو والبلاغة والأدب، أو بين الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم. ذلك لأنه لم تكن لكل علم حدوده ومفاهيمه ومقولاته المميزة الواضحة. من هنا رأينا اسم «علم الكلام» كمصطلح خاص يتأخر في الظهور ولا يتردد في الكتب والجدل والمعارك الفكرية إلا منذ عصر المأمون[2](*)، أي بين نهاية القرن الثاني وبداءة القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي).

= بين الفقهاء والمتكلمين في أنه: هل يجب الصبر على ظلم الحاكم الجائر، أم تجب مقاومته؟. الإمامية والمعتزلة والخوارج قالوا بوجوب معارضته ومقاومته (راجع الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت 1960، ص 21). «أما أهل السّنة فقالوا: الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلاً محسناً، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه» (المصدر السابق نقلاً عن الشيخ أبي زهرة، «المذاهب الإسلامية»).

(1) يدل على ذلك ما نراه من تسميات كانت تطلق على هذه المباحث «الكلامية» قبل صيرورته علماً مستقلاً. قد كانت تسمى مرة باسم «أصول الدين» وحيناً باسم «الفقه في الدين»، وسماها أبو حنيفة (ـ 150هـ/ 767م) بـ «الفقه الأكبر» وسميت أيضاً «علم التوحيد» و«علم التوحيد والصفات» و«علم الشرائع والأحكام» (راجع كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي).

(2) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 32.

(*) بدأت هذه المعارك قبل عصر المأمون، ولكنها بلغت درجة احتدام عالية في عصره. (الناشر).

ونرجح أن اسم «علم الكلام» كمصطلح خاص يدل على هذا العلم الذي استقل بموضوعاته ومقولاته ومفاهيمه وضوابطه، قد أطلق تثبيتاً و«تكريساً» لتعبير عام كانوا يستخدمونه، عفوياً، حين يتحدثون عن بحث مسألة من هذه المسائل التي أصبح ينتظمها هذا العلم. نذكر مثالاً لذلك نصاً لابن عبدالبر (ـ 463هـ/ 1070م) يقول: «وعن مصعب بن عبدالله الزبيري، قال: كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين[1] أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك . ولا أحب الكلام إلا في ما تحته عمل مباح. قال أبو عمر: قد بيَّن مالك رحمه الله أن الكلام في ما تحته عمل، مباح عنده وعند أهل بلده، أي العلماء منهم رضي الله عنهم. وأخبر أن الكلام في الدين نحو قول جهم والقدر الخ..»[2].

في هذا النص استخدم لفظ «الكلام» مراراً تعبيراً عن كل مبحث يجري في شؤون العقائد، وهي نفسها الشؤون التي صارت، علم الكلام. لكن هذا الاستعمال، قبل التسمية الاصطلاحية، كان يقصد به المدلول اللغوي الصرف للفظة «كلام»، ونظراً لكثرة تردد هذا اللفظ في تعابيرهم إشارة إلى المسائل «الكلامية»، جاءت التسمية الاصطلاحية، في مرحلة التصنيف، تثبيتاً لهذا الاستعمال العفوي الذي شاع واشتهر في هذا المورد[3].

---

(1) القصد من كلمة «الدين»: العقائد الدينية.

(2) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، ص 302.

(3) هناك آراء عدة في سبب تسمية «علم الكلام». منها مثلاً: قول النسفي (العقائد النسفية، ص 10 ـ 11) بأنه سمي كلاماً أيضاً، «لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق والفلسفة». ومنه قول الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 33 ـ على هامش الفصل لابن حزم، بأن شيوخ المعتزلة بعد أن طالعوا كتب الفلاسفة «حين فسرت أيام المأمون خلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام: إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام (أي كلام الله) فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق. والمنطق والكلام مترادفان».

2 ـ حركة التأليف في المسائل «الكلامية»

لقد أظهرت لنا الأدلة التاريخية أن حركة التدوين والتأليف عند العرب بدأت في القرن الأول الهجري، (السابع). إن هذا يعني أن حركة التأليف في المسائل الكلامية بدأت منذ ذلك العهد. لأن أهم المسائل الفكرية التي كان يدور عليها الجدل وتشتد حولها المعارك المذهبية والإيديولوجية منذ النصف الثاني لذلك القرن، هي تلك المسائل التي أثيرت حول حرية اختيار الإنسان أفعاله وما تلاها من مسائل العدل والصفات ومفهوم الإيمان وعلاقته بالعقل ومرتكب الكبيرة إلخ.. وهذه جميعاً هي مسائل العلم الذي صار اسمه بعد ذلك «علم الكلام». وإن منطق الأشياء ليفترض ـ إن لم نقل يجزم ـ أن يكون التدوين أو التأليف في هذه المسائل المثيرة لاهتمام مجتمع القرن الأول الهجري كله تقريباً أكثر منه في مسائل أخرى[1]. غير أنه من المثير للأسف أن يكون ما ألف في ذلك العهد من مسائل الكلام ومن مؤلفات المعتزلة بالأخص، لم يصل حتى إلى العصر الذي جاء بعد عصره مباشرة، أي العباسي، وإلا لوصلنا بطريق العصر العباسي شيء من مؤلفات الكلام والمنطق في العهد الأموي. هذا الواقع التاريخي يثير التساؤل المشروع عن سبب ضياع هذه المؤلفات. ونرجح أن يكون السبب هو كون الفكر المعتزلي، في ذلك العهد، أخصب نتاجاً وأكثر انتشاراً واجتذاباً لناس مجتمعه[2]، لأنه ـ كما سبق القول ـ أكثر تحدياً للفكر

(1) يذكر مؤرخو الفترة التي سبقت عهد ازدهار حركة التأليف في العصر العباسي، أسماء كثير من المؤلفين وكثير من الكتب المؤلفة في تلك الفترة. مثلاً: يذكر المقريزي (الخطط: جـ 2، ص 345) تأليف واصل بن عطاء لكتاب «المنزلة بين المنزلتين». ويذكرون كتاباً لعمرو بن عبيد المعتزلي في الرد على القائلين بالقدر، وكتباً لمتكلمي الإمامية والخوارج وغيرهم من أهل الكلام» (راجع مصطفى عبدالرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 288).

(2) يقول مصطفى عبدالرازق (المصدر السابق) إن مذهب الاعتزال راج لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على أساليب المنطق والجدل، فمالت إليه الطباع وكثر أنصاره وأصبح المذهب السائد بين المذاهب الكلامية.

الرسمي الأموي. ولذا نرى أنه ليس ببعيد أن تكون السلطة السياسية السائدة يومئذٍ والفئات الفكرية الموالية لها، قد تعاونت على طمس نتاج هذا الفكر، بل إعدامه كما يظهر، بحيث لم نستطع أن نتعرف عليه إلا من مؤلفات خصومه بالأغلب.

أما ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ومنذ خلافة المأمون بخاصة، فقد نشطت حركة التأليف في علم الكلام إلى حد يكاد يصح معه القول أن مؤلفات هذا العلم والمعارك الفكرية التي تثيرها هذه المؤلفات أصبحت الظاهرة الأكثر بروزاً لمجمل الحركة الفكرية حينذاك. وبقي الأمر كذلك حتى ظهور الفلسفة كعلم منفصل عن علم الكلام، بل كطرف مقابل له، وكسلاح إيديولوجي من نوع جديد أكثر تقدماً منه.

إن مصدر هذا النشاط الملحوظ لحركة التأليف الكلامي في تلك المرحلة، هو احتدام المعركة فيها بين المعسكرين الرئيسين اللذين احتلا ساحة علم الكلام كلها تقريباً: معسكر المعتزلة، ومعسكر الأشاعرة، كما سنوضح ذلك في ما بعد.

3 ـ مع تعريفات علم الكلام

ما حقيقة علم الكلام؟ ما مقوماته ومنهجه؟ ما مقولاته المميزة ومبادئه الأولية؟ ثم من «المتكلمون» في الإسلام: هل هم المعتزلة وحدهم؟، هل هم الأشاعرة وحدهم؟، هل هم المعتزلة والأشاعرة معاً دون غيرهم، أم يضاف إليهم الشيعة والخوارج والمرجئة وغيرهم؟

كيف نجيب عن هذه الأسئلة إجابة علمية تسندها الوثائق والمصادر التاريخية؟

أول ما يبدو في ذهن الباحث، وهو يحاول أن يشق طريقه إلى هذه الإجابة، هو أن يرجع إلى تعريفات هذا العلم كما وردت في مؤلفات العلماء المنتسبين إليه أو الذين أرّخوا له، أو الباحثين فيه، من القدماء والمتأخرين. ذلك أن المفترض في تعريف كل علم أن يكون مرجعاً صالحاً للكشف عن «هويته» بدقة، لأن تعريف العلم هو الصيغة الأكثر تركيزاً ودقة في تحديد الخطوط الأساسية لحقيقته.

ولكن، نأسف لأن شيئاً من ذلك لا ينطبق على التعريفات التي بين أيدينا لعلم الكلام.. أمامي الآن أقدم ما وصل إلينا من تعريفات هذا العلم[1]، وهو لأبي نصر الفارابي[2]. كل ما يقوله الفارابي في تعريف «صناعة الكلام» إن هذه الصناعة «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[3]. هذا الكلام لا يفيدنا شيئاً في الاجابة عن الأسئلة التي تواجهنا.. فهو كلام لا يحدد سوى الغاية من علم الكلام، وهي نصرة الآراء والأفعال المصرح بها عند صاحب الشريعة. أما مقومات هذا العلم، وأسسه ومبادئه العامة فليس في هذا التعريف إشارة إليها إطلاقاً. ولكن الفارابي يعقب على هذا التعريف مباشرة بأمرين: أولهما، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام، وثانيهما: عرض «الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنتصر بها الملل»[4]. وخلاصة الفرق بين العلمين عند الفارابي أن مهمة «الفقيه» هي أخذ آراء صاحب الشريعة وأفعاله أموراً مسلماً بها ليجعلها أصولاً يستنبط منها ما ينبغي استنباطه، في حين أن مهمة «المتكلم» مجرد نصرة الأشياء التي استعملها «الفقيه» أصولاً للاستنباط. أما كيف تكون نصرتها فذلك ما أوضحه في الأمر الثاني. ولكن الفارابي لم يضع منهجاً معيناً، بل اكتفى بوصف أربعة «مناهج» كان قد استخدمها أربعة فرقاء من المتكلمين دون أن يقول رأيه فيها: **أولها**، منهج الذين يرفضون العقل طريقاً لنصرة عقائد الدين، **وثانيهما**: منهج الذين يقارنون هذه العقائد بـ «المحسوسات والمشهورات والمعقولات»، فإن وجدوها مطابقة لها استخدموها في نصرة العقائد، وإن وجدوا بين هذه وتلك تناقضاً حاولوا تأويل الألفاظ المعبرة عن العقائد تأويلاً يرفع التناقض، فإن هي قبلت هذا التأويل فعلوه، وإن لم

---

(1) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 253.
(2) أحصاء العلوم، ص 107 ـ 108.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر نفسه.

يمكن التأويل حاولوا «تزييف» المحسوسات والمشهورات والمعقولات، أي حملها على وجه تتوافق به مع العقائد، فإن أمكنهم ذلك فعلوه، وإن كان هناك تضاد بين المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات نفسها أخذوا منها بما يكون متوافقاً مع العقائد وطرحوا الآخر. وإن لم يمكن شيء من ذلك كله وبقي التناقض قائماً بين العقائد من جهة، وبين «المحسوسات والمشهورات والمعقولات» من جهة ثانية، وجب الأخذ بالعقائد كما هي على أنها هي الحق وحدها، ووجب نصرتها على هذا الأساس. أما المنهج الثالث، فهو الذي يأخذ أصحابه بأسلوب تتبع كل «شنعة» في العقائد الأخرى لمهاجمتها وفضحها. وبذلك ينصرون عقائد ملّتهم!.. والمنهج الرابع، هو طريق من ينصرون ملّتهم بتحسينها عند الآخرين مهما اتفق الأمر، أي حتى لو اقتضى ذلك استعمال «الكذب والمغالطة والبهت[1] والمكابرة»[2]!!.

إذن، لا نجد عند الفارابي سوى هذا الوصف العام الغائم الذي لا يحدد شيئاً.. هذا من جهة، ثم هو ـ من جهة أخرى ـ يضع مسألة المنهج الكلامي على نحو لا نرى به المعتزلة في مكانهم الحقيقي بين المتكلمين: أين هم المعتزلة في منظور الفارابي؟ لعلنا نجدهم بين أصحاب المنهج الثاني. ولكن الصورة هنا مهتزة لا تنعكس فيها ملامح مذهبهم العقلي كاملة وواضحة. فإن المعتزلة في هذا المنظور ـ على افتراض أنهم المقصودون بالفعل ـ يرجعون في آخر المطاف إلى مخالفة العقل ورفض حكمه إذا لم يستطيعوا التوفيق بينه وبين مدلول النص الديني. فهل نعرف المعتزلة هكذا حقاً؟. يبدو لنا أن الصورة «الفارابية» ليست هي صورة المعتزلة بالدقة. فإن أول ما نعرف عن المعتزلة أنهم وضعوا مفهوماً للإيمان يختلف جذرياً عن مفهومه عند جمهور المسلمين، إذ جعلوا العلم والمعرفة قوام مفهوم

---

(1) البهت: الافتراء على الآخرين بالكذب. والمكابرة: المعاندة ومقابلة الخصم بإنكار حقه.

(2) المصدر نفسه، إيجاز مكثف لنص الفارابي، ص 110 ـ 111.

الإيمان[1]. ذلك يعني أن إيماناً لا يقوم على العلم والمعرفة، أي على الاقتناع العقلي، لا يعد إيماناً حقاً عندهم. ثم إن المعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين، أي بالوجود الموضوعي لحسن الشيء الحسن وقبح الشيء القبيح، ولا دخل في ذلك لأمر صاحب الشريعة أو نهيه، وإنما يأتي أمره بشيء ونهيه عن شيءآخر إقراراً لما هو واقع موضوعياً من قبح هذا وحسن ذاك. وهذا الواقع الموضوعي هو في متناول العقل يستطيع إدراكه بنفسه من غير أن يعلم بأمر صاحب الشريعة أو نهيه، وبهذا المعنى وصفوا الحسن والقبح بالعقليين على مذهب المعتزلة، كما وصفوهما أيضاً بالذاتيين بمعنى أنهما قائمان موضوعياً في ذات الشيء الحسن وذات الشيء القبيح، وليسا مستفادين من خارج ذاتيهما، أي ليسا مستفادين من أوامر الشرع ونواهيه. إن محصل هذا كله، في مسألة مفهوم الإيمان وفي مسألة الحسن والقبح العقليين، هو أن للعقل عند المعتزلة مقاماً أعلى وأرسخ مما هو عند أصحاب المنهج الكلامي الثاني الذي يتحدث عنه الفارابي. ولو أن منزلة العقل عندهم كانت لا تزيد عن الحد الذي نراه في مرآة الفارابي، لكان موقف أهل السنة من المعتزلة أقل حدة مما عرفه تاريخ الخصومات الفكرية التي حورب بها المعتزلة منذ نشأتهم حتى اليوم!.. نقول: «حتى اليوم»، لأننا نقرأ لباحثين معاصرين كلاماً عن المعتزلة لا يقل عن كلام أعدائهم من القدماء تحاملاً عليهم[2]. إن الصوة التي وصفها الفارابي لأصحاب المنهج

---

(1) ندد أبو المظفر، طاهر بن محمد الأسفراييني (ـ 471هـ/ 1078) في كتابه «التبصير في الدين» بهذا المفهوم الإيماني للمعتزلة، ووصفه بأنه «من فضائحهم»!.. قال، «ومما اتفقوا عليه من فضائحهم أن العبد لا تحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة. ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان». ولكن الفقرة الأخيرة من كلام الأسفراييني لا يؤخذ بها إلا على أساس كونها من باب التشويه لأفكار المعتزلة والمبالغة في التشنيع عليهم.

(2) راجع، مثلاً، قول أبي ريدة بأن المعتزلة اعتمدوا «على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه»، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف دي بور، ترجمة أبي ريدة، ص 76، هامش رقم 2).

الكلامي الثاني من المتكلمين، تؤدي إلى أن الحكم (بفتح الحاء والكاف) هو النص الديني في نهاية المطاف عند أصحاب هذا النهج، في حين أن معطيات تاريخ الفكر المعتزلي ووثائق هذا الفكر نفسها تشهد بأن العقل هو الحكم في الآيات المتشابهات من القرآن، وهو الحكم في الحديث النبوي بحيث يقررون عدم صحته إن لم يكن موافقاً للعقل، ولا يحتمل التأويل[1].

ولكن، رغم مأخذنا على نص الفارابي، من حيث قصور تعريفه لعلم الكلام، وعدم وضوح مكان المعتزلة بين أصحاب المناهج الكلامية فيه، رغم ذلك ينبغي الاعتراف بأننا أفدنا من الفارابي في هذا النص أمراً جدياً لا يتوافر لنا في سائر التعريفات التي بين أيدينا لعلم الكلام. نعني به أن نص الفارابي هنا قد شمل مختلف مذاهب المتكلمين ومناهجهم، بحيث عرفنا منه أن علم الكلام لم يكن لأهل مذهب واحد من مذاهب المسلمين، بل كان ميداناً فكرياً وإيديولوجياً لأكثر من مذهب وفريق.

وبعكس ما وجدنا عند الفارابي، نجد في التعريفات الأخرى حصراً لعلم الكلام في الأشاعرة، أو في المعتزلة. الواقع أن النصوص المعتزلية الأصلية التي وصلتنا لهم مباشرة، قليلة، بل نادرة، وفي هذا الموضوع لم نحصل على غير نص واحد للخياط يقول فيه: «التعلم أن الكلام لهم (يقصد المعتزلة) دون سواهم»[2]. أما بقية التعريفات فهي أشعرية، وفيها كلها نرى علم الكلام علماً أشعرياً خالصاً، كأن لم يكن للمعتزلة به صلة قط، وكأن لم يكن لغير أهل السنة مشاركة في هذا العلم إطلاقاً. فلننظر، مثلاً، في تعريف الغزالي أبي حامد وهو يوضح «مقصود علم الكلام» قائلاً: «.. وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. (....) ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة

---

(1) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 2، ص 69 (الطبعة الرابعة).
(2) أبو الحسين عبدالرحيم، الخياط المعتزلي، الانتصار، طبعة ليبزغ 1925، ص 72.

المحدثة على خلاف أهل السنة المأثورة ومنه نشأ علم الكلام وأهله، إلخ. . .»[1]. فإذا أخذنا بكلام الغزالي هذا، بدلالته الواضحة، كان معنى ذلك أن تاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ أبو الحسن الأشعري مذهبه المناهض لمذهب الاعتزال، وأن كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل هذا التاريخ يجب أن نمحوه من تاريخ علم الكلام. وعلى مجرى الغزالي هذا جرى ابن خلدون في تعريفه علم الكلام. فهو يبدأ التعريف هكذا: «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[2] ثم نتتبع شرحه لهذا الكلام، فإذا به يعني بـ «المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» كلاً من المشبهة والمجسمة والمعتزلة والإمامية، ويقول إن بدع هذه الفرق والمذاهب كانت «سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين إلخ. . .»[3] ويمضي ابن خلدون في عرض المسائل التي نهض الأشعري بمعالجتها رداً على «المبتدعة والمنحرفين»، وينتهي من هذا العرض إلى القول إنهم سموا مجموع هذه المسائل، بعد أن ألحقوا بها مسألة الإمامة: «علم الكلام»[4]. لم يبق، إذن، مجال للشك بأن اصطلاح «علم الكلام» له عند الأشاعرة دلالة خاصة ومضمون خاص بحيث لا ينطبق إلا على علم الكلام الأشعري. وكذلك اصطلاح «المتكلمين» فهو أيضاً ينحصر في نطاق المتكلمين الأشاعرة.

بهذا يخرج من إطار علم الكلام كل ما ظهر قبل أبي الحسن الأشعري من نتاج عقلي مؤسس على نظر فلسفي. كما يخرج من إطار المتكلمين كل من ظهر في تلك المرحلة من متكلمين عقلانيين مبدعين مهدوا للحركة

(1) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، الطبعة اليمنية القاهرة 1309، ص 6 ـ 7.
(2) ابن خلدون، المقدمة، طبعة بيروت، ص 826.
(3) المصدر السابق، ص 836 ـ 837.
(4) المصدر نفسه، ص 838.

الفلسفية العربية ـ الإسلامية، بترويضهم الفكر العربي ـ الإسلامي، في زمن باكر من عهد نهضته تلك على التكيف بمناخات التجريد مع المقولات.

إننا لا نجادل الأشاعرة في أن يتخذوا لمذهبهم ولتفكيرهم ما يشاؤون من أسماء ومصطلحات. ولكن، يحق لنا أن نجادلهم في أن يبتسروا تاريخ علم الكلام ابتساراً، فإذا هو يبدأ بهم وينتهي بهم.

4 ـ مرحلتان نقيضتان

إذن، علينا أن نترك ادعاء كل من المعتزلة والأشاعرة حصر علم الكلام في إطار خاص محدود بحدود هذا المذهب أو ذاك، وأن ننظر للتاريخ وللحقيقة التاريخية في حركتهما الواقعية بمختلف أبعادها. إذا نحن فعلنا ذلك وتابعنا علم الكلام في مسيرته الطويلة، من عهد مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء (ـ 131هـ/ 748م)، حتى عهد أشهر المتكلمين السلفيين المتأخرين ابن تيمية (661 ـ 728هـ/ القرن الرابع عشر الميلادي)، فإننا يمكن أن نستخلص أمرين أساسيين:

أولاً ـ إن علم الكلام ينتظم جملة المسائل ذات الشكل الديني ـ العقائدي التي أثارتها أنواع الصراع الاجتماعي ـ السياسي في المجتمع العربي ـ الإسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى مركبات من الأفكار عن عالم ما وراء الطبيعة حتى كادت تحتجب أبعادها الاجتماعية وراء ضباب من التجريدات، مضافة إلى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن العالم الطبيعي من زاوية نظر لاهوتية. وقد تعددت الفرق والمذاهب الكلامية على مدى تلك المسيرة الطويلة لهذا العلم ولكن المسائل التي تعالجها هذه الفرق والمذاهب، أو تختلف عليها، بقيت هي ذاتها مدار المعالجة والخلاف. على أن المنطلقات الأساسية لاختلاف الآراء في كل من هذه المسائل، أو في بعضها، أو في مجموعها، كانت دائماً ـ إذا نظرنا إلى أبعد من الظاهرات الشكلية للأفكار ـ منطلقات واقعية اجتماعية، أي أنها ناشئة، بأبعد جذورها، عن مواقع أصحاب هذه الأفكار في التركيب الاجتماعي العام لمجتمعهم.

ثانياً ـ إن علم الكلام قطع مرحلتين رئيستين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الأشعري. ونحن لا ننسى، في هذا التصنيف، أنه كانت هناك نزعات وأفكار ومعالجات كلامية ليست معتزلية، وليست أشعرية، وهي التي ظهرت، مثلاً، عند فرق الشيعة الإمامية في مسائل الإمامة بالأخص، أو عند الخوارج أو المرجئة أو الجبريين الجهميين، أو عند المشبهة والمجسمة والحلوليين، أو عند أصحاب النزعة السلفية كابن تيمية وأمثاله. غير أن التصنيف إلى المرحلتين المذكورتين إنما بنيناه على مراعاة الاتجاه العام والأساسي لعلم الكلام في تاريخه كله. إن دراسة علم الكلام على أساس الاتجاه الفكري والإيديولوجي لا بد أن تصل بنا إلى هذا الاستنتاج، أي رؤية اتجاهين رئيسين تقاسما تاريخ هذا العلم إلى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الأشعري.

أ ــ مرحلة علم الكلام المعتزلي

1 ـ في منهج الكلام المعتزلي

يمكن القول أن المرحلة الأشعرية لم تكن سوى نوع من «رد الفعل» للمرحلة المعتزلية. ذلك بأن حركة المعتزلة قد اتسمت، منذ بداءتها وعلى مدى مراحل تطورها، بسمتين بارزتين: سمة المعارضة للفكر وللإيديولوجية السلفيين، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج الذي استخدمته هذه المعارضة. إن هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة. نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز «عقلنة» مسائل ميتافيزيقا الإسلام كلها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة. غير أن هذا الاتجاه كان ينطلق أساساً من قضية أخرى لعلها، في ظروفها التاريخية، كانت أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، هي قضية حرية العقل في

التفكير دون أن يقيده قدر سابق[1]. وذلك لتوكيد حرية إرادة الإنسان في التنفيذ دون أن تقيدها إرادة سابقة[2]. إن النظر إلى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها ببعض، جدلياً، كفيلة بأن تكشف الوجه الثوري التاريخي لهذه الحركة. صحيح أن المعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية بطريقة عقلية تأملية مجردة غالباً، إن هذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم أكثر فأكثر كلما ازدادوا اتصالاً بالفكر الفلسفي اليوناني، وكلما تعددت وتنوعت وتعمقت المسائل المطروحة أمامهم. وصحيح أيضاً أن الصبغة «اللاهوتية» طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف حتى ما كان منه بحثاً في عالم الطبيعة، كمسألة الجوهر الفرد، أو «المسألة الذرية» ـ نقول: صحيح ذلك كله، ولكنه، أولاً، كان هو طابع الظروف التاريخية نفسها، أي ظروف سيطرة المعارف الدينية وتأثيرات فعل الإسلام في المجتمع. وثانياً لم يكن ممكناً لأية حركة فكرية ثورية حينذاك أن تتجلى ثوريتها بغير هذا الشكل وبغير هذه الطريقة. وثالثاً أنه ما كان شيء من ذلك كله مستطيعاً أن يخفي الطابع الآخر للفكر المعتزلي، وهو طابع المعارضة للنظر الإيماني الغيبي المطلق ولفكرة تقديم الإيمان على العقل ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على حركة الفرد والمجتمع وخيارات الفعل البشري.

وينبغي هنا أن نسجل ملاحظة ذات شأن تتعلق بالمركز الاجتماعي للمعتزلة، هي أنهم لم يكونوا يؤلفون، بوصف كونهم معتزلة، فئة اجتماعية مستقلة منفردة، لا في المجتمع الأموي ولا في المجتمع العباسي. وإنما كانوا جزءاً من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال تطوره الاجتماعي والثقافي، نعني بها فئة أهل الفقه والحديث والتفسير وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق. فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي كغيرهم من الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنّة، معدوداً من الفقهاء أو المحدثين أو المفسرين أو النحويين، أو معدوداً من هؤلاء جميعاً. وهذه الفئة الكبيرة، بالرغم من أنها لم تكن

(1 و2) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 72 ـ الطبعة 4.

منفصلة عن الأحزاب الموازية لها، بل كانت الجزء الدينامي فيها، كانت مع ذلك متميزة ضمن الأحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام، وقد أكسبها هذا المركز إمكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية، على اختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام.

من هنا كان الصراع الإيديولوجي لا يقل احتداماً عن الصراع السياسي المباشر. ومن هنا أيضاً يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة، في المعركة الإيديولوجية التي خاضوها، حاجة تاريخية وعاملاً من عوامل التطور في تلك المرحلة.

إن هذا الدور التاريخي للمعتزلة يمثل، في الواقع، المرحلة الايجابية الثورية لمباحثهم الكلامية، لا من حيث قيمتها بذاتها، بل من حيث الفعل التاريخي الذي أحدثته، بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض لإيديولوجية النظام القائم أولاً، وبفضل الجاذبية الخاصة التي يتميز بها علم الكلام المعتزلي ثانياً. وجاذبيته هذه ناشئة من كونه يتعرض لجذور المبادىء والمسائل التي تقوم عليها إيديولوجية الخلافة أساساً، وقد كان تأثيره في زعزعة هذه الجذور أشد من حروب الخوارج، رغم عنفها، بل ربما بسبب من عنفها، كما يمكن القول.

2 ـ علاقة المعتزلة بالمأمون

تعترضنا، في هذا المجال، مسألة جديرة بالبحث الجدي. هي مسألة العلاقة بين المعتزلة وسلطة الخلافة في عهد المأمون العباسي. فإن الجالس على عرش السلطة الرسمية حينذاك قد احتضن مذهب المعتزلة إلى حد أنه أصبح المذهب الرسمي لدولة الخلافة مدى عهود ثلاثة من الخلفاء العباسيين[1].. إن هذا أمر يدعو للشك في صحة ما زعمناه لعلم الكلام المعتزلي من أنه كان يحمل راية المعارضة الفكرية والإيديولوجية لسلطة

---

(1) كان ذلك من خلافة المأمون إلى بدء خلافة المتوكل (232هـ/ 847)، وبينهما خلافة كل من المعتصم والواثق.

الدولة. وربما يؤيد هذا الشك أن خصوم المعتزلة هم الذين حملوا راية المعارضة هذه خلال أكثر من ستة عشر عاماً، في حين كان المعتزلة يدفعون سلطة الدولة لاضطهاد خصومهم حتى جسدياً.. فهل ذلك يعني تغييراً في إيديولوجية الدولة، أم يعني تغييراً في إيديولوجية المعتزلة؟

منهجنا العلمي يحذر من وضع الآراء والأحكام بصورة مطلقة. ذلك بأن الاطلاق، أساساً، موقف سكوني ميتافيزيقي يناقض المنهج الدياليكتيكي وحركية الحياة الدينامية نفسها. على هذا نقول إنه ليس بالضرورة أن تكون كل معارضة للسلطة معارضة تقدمية، أو ثورية بوجه مطلق. وليس بالضرورة كذلك أن تكون كل سلطة قائمة للدولة هي سلطة رجعية بوجه مطلق. ذلك من حيث المبدأ، أما مسألة هذه العلاقة التاريخية المتميزة التي اتفق حدوثها بين المعتزلة وسلطة الدولة العباسية في خلافة المأمون، واستمرت في خلافتي المعتصم والواثق، فهي مسألة بقيت حتى الآن تدرس على أساس نظرة مثالية ذاتية، دون أن يتوجه أحد من الباحثين لكشف ما يكمن وراءها من عوامل اقتصادية ـ اجتماعية في العصر العباسي الأول. يقال في الدراسات المعاصرة، مثلاً، إن المأمون لأنه مثقف ثقافة واسعة وعميقة، وله شغف بالبحث العلمي والأدبي، وعقله عقل فلسفي، وحر التفكير، كان الاعتزال أقرب المذاهب إلى نفسه، من حيث أنه أكثر المذاهب حرية واعتماداً على العقل، فقرب ـ أي المأمون ـ المعتزلة منه، وأصبحوا ذوي نفوذ في القصر[1]. إذا كان هذا هو تفسير المسألة في عهد المأمون، فما

---

(1) انظر جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، جـ 3، ص 159 ـ طبعة دار الهلال 1958 ـ وانظر أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ 3، ص 163، ويكتفي محمد علي أبو ريان، في تفسير المسألة، بأنها كانت «رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة في المرحلة السابقة»، وبأن المأمون «كان ذا نشأة معتزلية»، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت 1970، ص 190، هذه نماذج للطريقة الشائعة. لكن نجد بين المستشرقين من رفض هذه الطريقة في فهم موقف المأمون دون أن يضع طريقة بديلاً عنها، كما نرى عند ريتشارد فالتزر في كتابه «الفلسفة الإسلامية»، ترجمة محمد توفيق حسين 1958، ص 3.

تفسير امتدادها بعده نحو ستة عشر عاماً في خلافتي المعتصم والواثق، وليس لواحد منهما شيء من مزايا المأمون وثقافته وحرية تفكيره؟

هذه المسألة تستحق دراسة وافية في ضوء المنهج المادي التاريخي. وليس باستطاعتنا، في هذا البحث، أكثر من محاولة وضع أساس تمهيدي لهذه الدراسة مسترشدين ببعض المؤشرات الاقتصادية ـ الاجتماعية في عصر المأمون، وبالقوانين العامة لدياليكتيك الحركة الاجتماعية.

لا يمكن الرفض المطلق لدور المأمون من حيث هو رئيس دولة مثقف مستنير العقل متحرر التفكير أخذت الدولة، عهد حكمه، بوجهة نظر المعتزلة في المسألة الكلامية الشهيرة المعروفة بمسألة خلق القرآن.

ولكن الذي يصح رفضه، هو أن يكون هذا الدور عاملاً أساسياً، أو عاملاً وحيداً، لا عاملاً مساعداً، في إقدام المأمون على تلك الحركة الجريئة، أي إعلانه رسمياً تبني دولة الخلافة وجهة نظر المعتزلة في مسألة خلق القرآن، رغم معارضة الرأي العام المحافظ ولا سيما الفقهاء والمحدثين والمفسرين من أهل السنّة، واتخاذ مذهب المعتزلة، ككل، مذهباً للدولة تعاقب مخالفيه بمختلف أشكال العقاب حتى الجسدي منها.

ينبغي أن نبحث عن العامل الأساس لهذه الظاهرة، في الظروف التاريخية بمجملها التي استقرت فيها للمأمون سلطته على عرش الخلافة العباسية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي). ـ إن أول ما يلفت النظر من تلك الظروف مجيء المأمون إلى سدّة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وأمرائها التي كانت تؤيد أخاه الأمين وبين القوى الأخرى الممثلة لاقتصاد المدينة ومجتمعها التجاري، الربوي، الحرفي، بالإضافة إلى حملة الأفكار الحرة من مثقفيها. قوى المدينة هذه كانت تساند المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة.

لقد انتعشت الحركة التجارية في دولة الخلافة العباسية، خلال عصرها الأول، لأن العراق مذ أصبح مركز الخلافة هذه، أصبح ملتقى الطرق التجارية العالمية، فأدى ذلك إلى ازدهار التجارة واندفاع الكثيرين من سكان

المدن إلى الاشتغال بها بإغراء وفرة الأرباح وارتفاع المكانة الاجتماعية لفئة التجار[1]. وقد عمل العباسيون بوجه عام لدعم اتجاه النشاط التجاري على الصعيد الخارجي حتى أصبح هذا النشاط من أبرز جوانب الفاعلية الاقتصادية في العصر العباسي الأول[2]. هذا الوضع أنعش بالطبع في المدن، وفي العاصمة بالأخص، تلك الفئات الاجتماعية التي تنمو وتتطور ويبدأ دورها يبرز للتأثير في الأحداث السياسية، في المجتمعات الاقطاعية، على حساب دور كبار الاقطاعيين وأغنياء الريف، كلما توافر المناخ الملائم لازدهار الفاعلية التجارية، بالارتباط مع توافر انتظام وسائل المواصلات والنقل ونشاط السوق الخارجية. وهذا هو المناخ نفسه الذي كان قائماً بالفعل حينذاك. إن هذه الفئات الاجتماعية النامية في المدن، كانت متنوعة طبقياً وقومياً في مدن العراق، ولم تقتصر على كبار التجار وأصحاب الأموال التجارية، بل كانت تشمل قطاعات من المجتمع: (أصحاب الأموال النقدية ـ الربوية والمصرفية، أصحاب الصناعات الحرفية وشغيلتها المهرة، وصغار التجار وأصحاب الحوانيت والبيوعات البسيطة. .) وكل قطاع من هذه القطاعات كان مزيجاً من العرب وسائر الأقوام التي كانت تحتويها الأمبراطورية العباسية. وأكثر ما تتجلى هذه الظاهرة في طبقة «العامة» (أي جماهير الكادحين والفقراء) إذ كانوا خليطاً من أجناس مختلفة (العرب، الفرس، الترك، الزنوج، الديلم، الروم، النبط، الأرمن، الكرج، (الجورجيون)، السلاف، الأكراد، والبربر، تربطهم جميعاً اللغة المشتركة (العربية) المسيطرة[3].

---

(1) راجع محمد عبد الفتاح عليان، قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، القاهرة 1970، ص 22.

(2) عبدالعزيز الدوري، مقدمة التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة بيروت 1969، ص 59 ـ 60.

(3) جرجي زيدان، التمدن الإسلامي، جـ 5، ص 45.

إن هذه الظاهرة كانت تشمل مدن العراق بوجه عام[1]. ويبدو أن التمايز بين الأجناس كان ذائباً تقريباً في هذا المزيج البشري[2]. ويستنتج من ذلك أن الموقع الطبقي في مجتمع القرن الثالث الهجري كان يستطيع أن يحدد، إلى قدر ما، بعض المواقف السياسية في ذلك المجتمع. وقد ظهر ذلك في مساندة مختلف تلك الفئات الاجتماعية في المدينة لفكرة إيصال المأمون إلى عرش الخلافة العباسية، اعتماداً على ما ظهر من مساندة الأمراء وأصحاب الاقطاعات لأخيه الأمين، لأن هؤلاء الأمراء والزعماء كانوا يأملون أن يستفيدوا من ضعف شخصيته ومن نزوعه إلى التفرغ لحياة اللهو وعدم مبالاته بالشؤون العامة للدولة، فيحققوا بذلك مطامحهم إلى السلطة وربما إلى الاستقلال الذاتي في هذا الإقليم أو ذاك من أقاليم الامبراطورية.

لقد جاء المأمون إلى السلطة العليا للدولة مؤيداً من الفئات الاجتماعية المتناقضة مصالحها، طبقياً، مع مصالح الفئات المرتبطة بالإقطاعات الريفية. فكان لا بد أن يتخذ التناقض بين هذه وتلك، خلال عهد المأمون، تحركاً جديداً في الموقف من العناصر التي تساند الأمين وممثليها في القطاع الفكري من الفقهاء والمحدثين والمفسرين المحافظين[3]. وعلى هذا الأساس ـ كما يتراءى لنا ـ ارتفعت في عهد المأمون راية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي. وقد بقيت هذه الراية بفضل تلك العوامل وبقوة الاستمرار، مرتفعة في عهد أخيه المعتصم وعهد الواثق بن المعتصم.

---

(1) انظر عبدالعزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص 62، راجع رسائل أخوان الصفاء: جـ 1، ص 149.

(2) الدوري: المرجع السابق، نقلاً عن .Massignon-Enquête. P.42

(3) يفسر كلود كاهن Claude Cahen مسألة العلاقة بين المأمون والمعتزلة بأن الرشيد أساء الظن بالمعتزلة، وكذلك فعل الأمين، فكان من المسلم به أن ينحاز المعتزلة إلى جانب المأمون. هذا من جهة. ويفسرها «كاهن» من جهة ثانية بأن تأييد المأمون للمعتزلة معناه ضمناً محاولة كسب الزيدية إلى جانبه، وهم من أشد أتباع المعتزلة (كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت 1972، جـ 1، ص 110). هذا التفسير له أساسه الواقعي ولكنه فوقي لا يتعمق الظاهرة، ولا يحسب حساب العامل الاجتماعي الأكثر فاعلية.

حرص المأمون على أن لا تنكس هذه الراية بعده. لذلك كتب في وصيته إلى المعتصم قوله: «... وخذ بسيرة أخيك في القرآن»[1] (يقصد مسألة «خلق القرآن» المعتزلية). وقد أمكن أن يبقى مذهب المعتزلة مذهب الدولة في عهدي المعتصم والواثق بفضل كون الظروف التي سبق شرحها ظلت قائمة، بمعنى أن القوى الاجتماعية التي ساندت المأمون حافظت على مكانها في مركز القوة إلى نهاية عهد الواثق. أما في عهد المتوكل فقد أزيحت هذه القوى عن مراكزها وحلت محلها قوى أخرى ساندت الفكر المحافظ، كما سنوضح ذلك بعد قليل.

3 ـ الجانب الآخر لعلم الكلام المعتزلي

إذا كنا رأينا، في ما سبق، وجهاً ثورياً لعلم الكلام المعتزلي يتمثل في منهجه، ذاته، أي في جانبه «العقلاني»، فإن ذلك ينبغي أن لا يحجب عنا جانبه الآخر الذي يضع علم الكلام المعتزلي ضمن الإطار العام للإيديولوجية اللاهوتية الرسمية، دون أن يخرج عليها.. إن الفكر المعتزلي يقوم على مبدأ التنزيه المطلق للذات الإلّهية، وهو مفهوم التوحيد «الرسمي». وهذا يتضمن وحدانية الحقيقة. وهي الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات المصدر الإلّهي الأوحد: وهذا هو الأساس لإيديولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الإسلامية. ذلك أن دولة الخلافة، من حيث كونها دولة الإسلام، تضع نفسها في مكان الممثل الشرعي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الإلّهية. على هذا الأساس تترتب معادلة ذات صورة منطقية تنتج المستند «النظري» الإسلامي لمفهوم «الحق الإلّهي» في الحكم المطلق. وهذه المعادلة تأتي على الوجه التالي:

---

(1) الفقه الإسلامي السنّي يوجب على المسلمين الطاعة للخلفاء، بناء على الأمر (الواجب) الذي ورد في آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ سورة النساء ـ 4، الآية 59) فقد فسر الفقهاء القصد من «أولي الأمر» بالحكام..

النظام الاجتماعي الذي تؤيده الشريعة هو نفسه نظام دولة الخلافة. هذا أولاً. والشريعة التي تؤيد هذا النظام شريعة إلٓهية، فهي مقدسة إذن. هذا ثانياً. والنتيجة «المنطقية» لهذا وذاك أن نظام حكم الخلافة نفسه نظام مقدس.. وإضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة، يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة، التي تعني أن الاعتراض عليها أو الخروج عن طاعتها، فضلاً عن الثورة بها، ليس له من مدلول «حقوقي» في تشريع هذا الحكم سوى «الهرطقة» الدينية، فهو اعتراض على حكم الله، وهو خروج عن طاعة «أولي الأمر» التي فرضها الله، فكيف إذا تطور ذلك إلى ثورة؟

شاء المعتزلة هذه المعادلة ونتيجتها «المنطقية» تلك أم لم يشاؤوا.. فكروا فيها أم لم يفكروا.. فالمسألة ليست منوطة بمشيئتهم إياها أو عدم مشيئتهم، ولا في تفكيرهم فيها أو عدم تفكيرهم، وليست منوطة أيضاً بأن هذا المضمون للفكر المعتزلي صحيح أو غير صحيح. فلسنا بصدد الحكم في صحة ذلك أو عدم صحته. وإنما المسألة التي نحن بصددها هي أن علم الكلام المعتزلي من حيث دلالته الإيديولوجية ومن حيث علاقة هذه الدلالة بإيديولوجية سلطة النظام القائم لدولة الخلافة، إذا نظرنا إليه من خلال منهجه العقلاني بذاته كان تقدمياً بالقياس إلى موقعه التاريخي. وإذا نظرنا إليه من خلال مضمونه الإيديولوجي كان مؤيداً وسنداً «نظرياً» لتلك الإيديولوجية. غير أن المنهج العقلاني الذي كان هو الأمر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام، المعتزلي، يبقى له وجهه التقدمي الغالب عليه، لأنه كان الصدمة المؤذية للإيديولوجية السلفية في عصره.

ب ـ مرحلة علم الكلام الأشعري

1 ـ انعطاف سلفي

حصل «انعطاف» سلفي بعد موت الواثق. فإن هذا الخليفة قد رفض أن تكون الخلافة العباسية بعده لولده محمد. فأتاح ذلك فرصة لأخيه المتوكل أن يرتقي هو منصب الخلافة (232هـ/ 847) بتأييد من كل العناصر المعادية للمكتسبات الايجابية التي تحققت منذ عهد المأمون. ولا شك أن حركة نقل العلوم إلى اللغة العربية، وإلى الفكر العربي ـ الإسلامي، أي إلى المجتمع العربي ـ الإسلامي، كانت من أعظم تلك المكتسبات، من حيث القيمة الحضارية وكونها شكلت عامل دفع للتطور الاجتماعي والعلمي.

لكن هذه الحركة بما أنها كانت نتاج تطور موضوعي وحاجة موضوعية للمجتمع، ولم تكن نتاج إرادة فرد حاكم أو فئة حاكمة، فإنه ـ لذلك ـ لم يكن بإمكان أحد، أو حركة مضادة، القضاء عليها وسلب المجتمع مكسبه الذي حققه بها.

صادف أن كان المتوكل ـ على حد تعبير أحد الباحثين المعاصرين ـ «أول من سبق الخلفاء العباسيين إلى حب الترف»[1]. فاستغلت تلك العناصر من رجال الاقطاعات وبطانة دار الخلافة وممثليهم الفكريين المحافظين، مكان الضعف هذا في شخصية المتوكل، وأصبحت أداة ضاغطة عليه في توجيه سياسته وجهة مصالحها وتفكيرها... وكانت قضية

---

(1) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، القاهرة 1970، ط 4، ص 69. أننا نتحفظ بالأخذ بهذه العبارة على اطلاقها. فإن «حب الترف» لم يكن المتوكل «أسبق الخلفاء العباسيين إليه»، وأن «حب الترف» رافق حياة الخلفاء العباسيين قبل المتوكل، بل رافق حياة الخلفاء الأمويين قبلهم. وهذا أمر طبيعي، وهو ظاهرة اجتماعية موضوعية. لكن هناك تفاوت واستثناءات (عمر بن عبدالعزيز، المنصور). أما المتوكل فشأنه أنه كان مسرفاً مبالغاً أكثر من غيره في «حب الترف»!..

علم الكلام المعتزلي، ومسألة خلق القرآن خصوصاً، وارتباطهما بمذهب الدولة، منذ عام 218هـ، أي منذ أعلن المأمون رسمياً هذا الارتباط ـ هدفاً لمعارضة القوى المسيطرة في العهد المتوكلي بقصد إلغاء ما أحدثه المأمون في هذا المجال، حتى ألغاه المتوكل بالفعل (عام 234هـ)، أي بعد عامين من توليه الخلافة، فكان ابتهاج القوى المحافظة بذلك عظيماً حتى وضعوا المتوكل، بفضل عمله هذا، في مرتبة الخليفة الراشدي الأول أبي بكر ومرتبة عمر بن عبد العزيز الأموي. فقد قالوا يومئذٍ: «الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في ردّه للمظالم، والمتوكل في إحياء السنّة»[1].

وينبغي القول، هنا، أن الاضطهاد الذي عومل به خصوم المعتزلة وخصوم فكرة «خلق القرآن»، أثناء سيطرة المأمون والمعتصم والواثق، قد أفاد هؤلاء الخصوم أكثر مما أفاد المعتزلة ومذهبهم، إذ استغل المحافظون هذا الاضطهاد إلى أقصى حدود الاستغلال لدى الرأي العام، وجعلوا منه حجة و«مبرراً» للاضطهاد المعاكس الذي أخذ يعانيه المعتزلة ومذهب الاعتزال منذ ذلك الحين إلى زمن طويل. ولذلك نرى أن «عملية» الاضطهاد من البداية كانت خطأ تاريخياً ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة أنهت مرحلة علم الكلام المعتزلي قبل أن تستنفد طاقاتها، وقبل أن تستكمل مهماتها التاريخية في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة والعلوم الطبيعية. فقد تغير اتجاه تطور النزعة العقلانية المعتزلية لعلم الكلام، وأخذ هذا العلم يتحول إلى المرحلة الثانية التي سيقودها، بعد نحو نصف قرن من نهاية المرحلة المعتزلية، مفكر كبير من أهل السنّة أوجد أول صياغة نظرية جديدة لإيديولوجية القوى المحافظة، التي أصبحت ـ بعد ذلك ـ إيديولوجية السلطة الرسمية للدولة عدة أجيال. نعني أبا الحسن الأشعري (260 ـ 330هـ[2]/ 873 ـ 941). ولهذا

---

(1) السبكي، طبقات الشافعية، طبعة القاهرة، جـ 2، ص 12.

(2) يرجح مصطفى عبدالرازق أن الأشعري مات 324هـ، أي عام 935م (تمهيد..، ص 129).

اقترنت هذه المرحلة باسم الأشعري، رغم أنها بدأت في زمن ليس بالقصير قبله، ورغم أن قد سبقه إلى قيادتها الحارث بن أسد المحاسبي (ـ 243هـ/857) وعبدالله سعيد بن كلّاب المؤسسان الأولان لأول مذهب، بعد انكسار شوكة المعتزلة، يستند إلى نصوص الكتاب والسنّة وحدهما، ويعلنها حرباً مذهبية على الفكر المعتزلي[1].

كيف نفهم سر قوة المذهب الأشعري وسيطرته، منذ أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، لا على اتجاهات علم الكلام وحسب، بل على الفكر الإسلامي السني بوجه عام؟

إن السر في ذلك لا نفهمه دون أن نفهم المنهج الذي اعتمده الأشعري في العودة إلى مذهب أهل الحديث الأولين. إن الاستناد النظري إلى مذهب أهل السنّة في قضايا الدين والمجتمع والطبيعة، ليس جديداً، ولكن الجديد الذي يضفي أهمية خاصة على مذهب الأشعري هو ذلك المنهج الذي أخذ به، والذي أكسبه قوته بحيث استطاع أن «يبرر» وجوده بعد غياب المذهب المعتزلي عن ساحة علم الكلام. ما هو هذا المنهج؟

إذا نحن نظرنا في جوهر الأمر هنا، دون الظاهر السطحي، ودون التطلع إلى النيات والرغبات، سهل علينا أن نرى المنهج المعتزلي يمتد في منهج الأشعري بنوع من الامتداد. أي أن الاتجاه العقلاني الذي أسسه المعتزلة في الفكر العربي، وجعلوه الأساس لعلم الكلام منذ نشأته الأولى على أيديهم، لم تستطع الموجة المحافظة التي أبعدت المعتزلة عن التأثير المباشر في مسار حركة التطور الفكري، أن تطفىء جذوته ولا أن تضع حاجزاً متماسكاً يقوى على الحيلولة بين هذا الاتجاه العقلاني المعتزلي وبين التأثير غير المباشر في مسار تلك الحركة، رغم سطوة الارهاب التي سلطت على الفكر الحر وعلى المفكرين المتحررين.

لم يكن لأبي الحسن الأشعري أن يعود إلى مذهب أهل السنّة دون أن

---

(1) راجع محمد عبد الهادي أبو ريدة، تعليقاته على «تاريخ الفلسفة في الإسلام» تأليف دي بور، ص 77، هامش ـ 1 ـ.

يحمل إلى هذا المذهب حاصل العملية التاريخية التي وجهت الفكر العربي بجملته ـ وعلم الكلام إحدى ظاهراته ـ توجيهاً عقلانياً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ أواخر القرن السابع وطوال القرن الثامن والثلث الأول من القرن التاسع الميلادي. من هنا كان طبيعياً أن يظهر أبو الحسن الأشعري في ساحة المعركة، حين ظهر لحرب الفكر المعتزلي، مسلحاً بسلاح المعتزلة نفسه[1]، أي بسلاح المنهج العقلاني[2]، ولكن بعد أن أحدث تغييراً أساسياً في هذا المنهج أفقده معناه وأفرغه من عقلانيته الجوهرية كما سنرى بعد قليل.

قد يقال إن التزام الأشعري بالمنهج العقلاني ـ وإن شكلياً ـ يرجع إلى نشأته[3]. فالمعروف أنه تخرج على المعتزلة في علم الكلام إذ كان تلميذاً لأحد أشياخهم في البصرة أبي علي الجبائي (ـ 303هـ/ 915م) وبقي معتزلياً حتى حوالى عام 300هـ إذ خرج عليهم وأعلن من على منبر المسجد في البصرة أنه تاب وأقلع عما كان يجاري به المعتزلة، وأنه يتصدى للرد عليهم ويظهر «فضائحهم»[4]. وفي جواب ذلك نقول إننا نستبعد أن تكون النشأة المعتزلية هي المرجع في ظهور المنهج العقلاني، بشكل

---

(1) راجع آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة أبي ريدة. ط 2 القاهرة 1957، جـ 1، ص 360.

(2) يقول ابن خلدون في فصل «علم الكلام» بعد أن يعرض آراء مختلف فرق «المبتدعة» ومنها «بدعة المعتزلة»: «وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنّة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الفرق...»، مقدمة ابن خلدون، بيروت 1956، ص 837.

(3) يقول ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي 597هـ) إن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس (أبو ريدة: هامش رقم 4، ص 36 من كتاب «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» لآدم ميتز، الترجمة العربية ـ نقلاً عن كتاب «المنتظم» لابن الجوزي، ص 71 ب) ـ ملاحظة: كتاب «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» لابن الجوزي طبع الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد (الهند) سنة 1359هـ.

(4) راجع «النظم الإسلامية» للشيخ صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين، بيروت 1965، ص 173.

ما، في علم الكلام الأشعري واستمراره عند مفكري الأشاعرة منذ أبي بكر الباقلاني، ثم الغزالي بعده، حتى يومنا هذا. نستبعد ذلك، أولاً لأن هذا المفكر الكبير ـ الأشعري ـ كان من الوعي لكل ما يفعل بحيث كان يبذل الكثير من الجهد لمراقبة تأثيرات مرحلته المعتزلية على تفكيره في ما بعد[1] كيما تنتصر حربه «المقدسة» التي أعلنها على مذهب الاعتزال دون هوادة. وثانياً، لو أن النشأة المعتزلية هي مرجع ما نراه عند الأشعري من التظاهر بأتباع المنهج العقلاني، لرأينا هذه الظاهرة تزول عند أتباعه من بعده، في حين أن الأمر جرى على العكس. فقد رأينا بين كبار علماء الكلام الأشعريين، بعد صاحبهم أبي الحسن، من طوّر المنهج حتى أدخل في مذهبه الكلامي مسائل جديدة تتصل بذلك المنهج أكثر مما تتصل بمناهج أهل السنّة قبل المعتزلة أمثال القاضي أبي بكر الباقلاني (ـ 403هـ/ 1012م)الذي «هذب» الطريقة «ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين»[2]. لذلك كله نحن نزعم أن الأشعري حين استخدم شكليات المنهج العقلاني في مذهبه الكلامي المناوىء لعلم الكلام المعتزلي، كان يدرك أنه لم يبق في زمنه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه، أي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته العملية التاريخية نهائياً.. وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي كلياً، حين أعلنها أيضاً حرباً إيديولوجية «مقدسة» على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهوتية التقليدية.. من هنا رأينا علم الكلام الأشعري يستخدم الاستدلال المنطقي، وشعار حكم العقل، ويرفض القول صراحة بالجبر في مسألة أفعال الإنسان ويتكلم بالجوهر والعرض وبالمذهب الذري، بل تكلم بالعلة كذلك.. هذا هو الهيكل العام للمنهج الأشعري الذي يوهم أنه منهج

(1) يدل على ذلك دلالة مباشرة أن أبا الحسن الأشعري نفسه، في النص المشار إليه الذي أعلن فيه تحوله عن المعتزلة، يقول بأنه «انخلع من جميع ما كان يعتقد، كما ينخلع من ثوبه» (المصدر السابق).

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 838.

«عقلاني» لكي يجد لنفسه «مبرراً» للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معاً. ولكن، ما قيمة هذه «العقلانية» الأشعرية؟

1 ـ صحيح أن الأشعري لم يتخل عن طريقة الاستدلال المنطقي، غير أن العقلانية لا تقوم على الطريقة الشكلية وحدها للاستدلال المنطقي، بل على المنطلقات العقلية التي تنطلق منها مقدمات الاستدلال. وهذه المنطلقات كلها عند الأشاعرة تنحصر في مضامين النصوص الدينية، ولا شيء غيرها.

2 ـ وصحيح أنهم يذكرون العقل في معرض الكلام على وجود الله أو على خلق العالم أو حدوثه أو على كون صفات الذات (الإلّهية) قديمة.. ولكن المعروف من مبادىء المذهب أن العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً في الأشياء والأفعال والقيم والمعاني. وعندهم أن «معرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب»[1]، أي أن المعرفة التي تحصل من العقل لا تكفي في إيجاب الاعتقاد والتكليف، فليست معرفة العقل هنا سوى إرشادية ثانوية لا يعتمد عليها، والمرجع الوحيد هو الوحي الإلّهي.

3 ـ صحيح أيضاً أنهم ـ أي الأشاعرة ـ رفضوا موقف أهل الجبر بأن الله خالق أفعال الإنسان بوجه مطلق. ولكن ما حقيقة موقفهم في هذه المسألة؟ هم يقولون إنهم وقفوا فيها موقفاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة، إذ قالوا بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله ولا يقدر الإنسان أن يخلق منها شيئاً، غير أن الإنسان إن لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه[2]. ولكن ابن

---

(1) الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 101 ـ راجع شرح السيد الجرجاني لكتاب «المواقف» (طبع استانبول، ص 54 ـ 55) حيث يقول الأشعري إن العلم يحصل بعد النظر بحكم العادة فقط، وإلا فإن النظر العقلي لا يوجب علماً، وإنما العلم مخلوق لله بعد النظر.

(2) أبو الحسن الأشعري، المقالات، ص 330 ـ راجع الفصل الرابع من هذا القسم في الكتاب، راجع الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 96 ـ 100.

حزم الظاهري الأندلسي (ـ 456هـ) يرى ـ بحق ـ أن هذا الموقف لا يختلف جوهرياً، عن الجبر، لأنه لا يثبت للإنسان الاختيار بتعبير صريح[1]. فهم يرون أن الله يخلق في الإنسان الفعل والاستطاعة، وأن الإنسان يتصرف بهذا الفعل كما يريد، خيراً أم شراً، وبذلك يكتسب الثواب أو العقاب، أي أن الإنسان بهذا التصرف يتحمل تبعة أفعاله من حيث تكون له حرية الاختيار.. ولكن الأشاعرة في مذهبهم الذري يقولون بأن الجواهر وأعراضها متغيرة محدثة، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها خلقاً مباشراً مستمراً. وبذلك يهدمون حرية الاختيار هذه، ما دام الرأي عندهم أن الله يتدخل باستمرار في كل فعل للإنسان وفي كل حركة من حركاته تدخلاً مباشراً[2]:

4 ـ أما المذهب الذري، فقد حاول أصحابه أن يسلكوا مسلكاً «عقلانياً» ليثبتوا بطريقه أن الجواهر وكيفياتها تنتهي إلى التلاشي، أي العدم، فهي إذن حادثة، فالعالم المؤلف من الذرات، أي من هذه الجواهر الفردة، (الأجزاء التي لا تتجزأ) إذن هو حادث. ولكن خلال هذا المسلك «العقلاني» من حيث الشكل، خرجوا على جوهر العقلانية من جهتين: فمن جهة أولى رفضوا تصوّر العقل لكيفيات الجواهر الفردة، حين نفوا هذه الكيفيات ما دامت آتية من العقل. ومن جهة ثانية، رفضوا الوجود الموضوعي للكيفيات والأعراض التي تحملها الجواهر الفردة، واعتبروا العقل وحده مصدر وجودها.

5 ـ وحين تحدثوا عن العلة، قالوا إن الله هو العلة المباشرة لكل تغير يطرأ على الجواهر والأعراض، وأنه ليس هناك علة أخرى في الكون غير العلة المباشرة، وهي الله. وبنوا ذلك على مبدأ «عقلاني» من مبادىء المذهب يقول بأن العرض لا يبقى زمانين. ففي كل لحظة عرض جديد يحتاج إلى خلق جديد من قبل العلة المباشرة ذاتها: الله. إن هذه

---

(1) ابن حزم، الفصل، جـ 2، ص 22.
(2) انظر محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 203.

الموضوعة الأشعرية تؤدي مباشرة إلى نتيجة لا عقلانية، هي نفي قوانين الطبيعة والمجتمع كلياً وإلغاء كل أساس لبناء كيان علمي لكل علم. ومؤدى هذه النتيجة أخيراً هو القضاء على أحد الأسس الضرورية لتطور المجتمع[1]. وهنا تتجلى، أوضح فأوضح، مؤشرات المعركة الإيديولوجية في الحركة التي انتهت إلى قيادة أبي الحسن الأشعري في نهاية القرن الثالث الهجري، ثم إلى قيادة الغزالي في أواخر القرن الخامس الهجري.

ولعل من ظاهرات هذه المعركة الإيديولوجية ما هو معروف عن الغزالي من أنه ألّف كتابه الشهير «فضائح الباطنية» تلبية لطلب الخليفة العباسي المستظهر (487هـ/ 1094م) حتى لقد سمى الغزالي كتابه هذا «فضائح الباطنية أو المستظهري»[2]. وذلك شكل من أشكال الولاء القائم بين أهل علم الكلام الأشعري والفكر الرسمي كجبهة تقابلها في المعركة الإيديولوجية جبهة عريضة تحتوي مزيجاً من القوى الاجتماعية والفكرية المعادية، أو المعارضة ـ بالأقل ـ لاتجاهات السلطة المسيطرة.

* * *

2 ـ مكان الشيعة في علم الكلام

للشيعة دورهم البارز في نشأة علم الكلام من جهة، وفي تطور مباحثه من جهة ثانية. ولكن الحديث عن الشيعة في مجالنا هذا لا يمكن أن يشمل كل من أطلق عليهم اسم الشيعة في التاريخ الإسلامي. فإننا إذا دخلنا في نطاق الدلالة الوسيعة لكلمة «الشيعة» بمعناها التاريخي وبكل شمولها، كنا كمن دخل متاهة لا يدري كيف ومتى يخرج منها. . سنقتصر، إذن، على

---

(1) في الفصل التالي من الكتاب (الفصل السابع ـ المنطق) مزيد من الإيضاح عن موقف الأشاعرة من مبدأ العلية ـ راجع بند (ثالثاً) من بنود الاختلاف بين منطق أرسطو ومنطق بعض المذاهب في الفكر العربي ـ الإسلامي، ص 911.

(2) طبع هذا الكتاب في القاهرة 1383هـ/ 1964م.

أظهر دلالة لهذه الكلمة، أي على الشيعة الإمامية الأثني عشرية.

هناك جانبان لدور الشيعة الإمامية في علم الكلام: الجانب المذهبي الصرف، ثم الجانب الذي يتمثل بجمهرة من علماء الكلام المنتمين إلى مذهب الإمامية، الذين كانت لهم مشاركة ملحوظة في تطوير المباحث الكلامية خلال مختلف المراحل من تاريخ هذا العلم.

أ ـ الجانب المذهبي: يمكن القول، من حيث الجانب المذهبي الصرف، إن المبادىء والأصول التي يقوم عليها كيان مذهب الإمامية هي بذاتها تؤلف شطراً كبيراً من مباحث علم الكلام، سواء منها المباحث التي تتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا السياسية الكبرى التي كانت مدار الصراع السياسي الأول منذ عهد الراشدين، كقضية الخلافة وما نشأ عن مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان من مسألة مرتكب الكبيرة، ومسألة الموقف من الحاكم الجائر، ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.. أم المباحث الكلامية الأخرى التي أثيرت بعد ذلك امتداداً تصاعدياً لذلك الصراع وتحديداً للمواقف الإيديولوجية بأشكال فكرية جديدة متطورة، كمباحث القضاء والقدر وحرية الإنسان ومفاهيم التوحيد والعدل والإيمان، ومسألة المعرفة والموقف من العقل. في كل هذه القضايا والمسائل التي اشتد عليها الخلاف كان للإمامية آراؤهم ومواقفهم التي يتكوّن منها نظام المذهب الشيعي ونظام علم الكلام الشيعي في وقت واحد.

وبنظرة عامة، في علم الكلام الشيعي، نجد للإمامية الأثني عشرية مواقف يتفردون بها، كموقفهم في مسألة الخلافة. فهم وحدهم ـ دون الأشاعرة والمعتزلة ـ يرونها حقاً إلّهياً لمن يختاره الله لها، ويرون هذا الحق الإلّهي لعلي بن أبي طالب وأبنائه من ولد زوجه فاطمة بنت النبي بالتسلسل العمودي حتى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن، وأن الإمام صاحب هذا الحق معصوم من الخطأ. ونجد لهم مواقف يلتقون بها مع الأشاعرة دون المعتزلة، كموقفهم في مسألة مرتكب الكبيرة. فهم ـ كالأشاعرة ـ يقولون بأنه مؤمن فاسق، أي أنه يبقى على إيمانه ولكنه مذنب يستحق العقاب على قدر ذنبه، في حين يقول المعتزلة إنه ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو منزلة

بين الإيمان والكفر، ويقول الخوارج إنه كافر.. وكموقفهم كذلك في مسألة تأويل النصوص الدينية (القرآن والسنّة) حين يكون ظاهرها على خلاف حكم العقل. فهم ـ كالأشاعرة ـ يقبلون بالتأويل حين يكون ظاهر هذه النصوص مخالفاً لأوليات حكم العقل، ولا يبلون به في غير هذه الحال، ويقولون بأن علم الدين هو المرجع في الأساس، لا حكم العقل.. ونجد للإمامية مواقف أخرى يلتقون بها مع المعتزلة دون الأشاعرة. كموقفهم من مسألة الحسن والقبح العقليين. فهم على وفاق مع المعتزلة بأن في الأفعال والأشياء ما هو حسن وما هو قبيح بحكم العقل، أي أن الحسن أو القبح في هذه الأفعال والأشياء، موجودان موضوعياً، ويؤلفان موضوعاً لإدراك العقل، وليس حسنها أو قبحها مكتسباً من الأحكام الشرعية.

تبقى قضية حرية اختيار الإنسان أفعاله. ما موقف الشيعة منها؟ في هذه المسألة الخطيرة يتحدد موقفهم على أساس النص المأثور عن الإمام السادس من أئمتهم الاثني عشر، وهو الإمام جعفر الصادق. يقول النص: لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين أمرين. يفسر الشيعة ذلك بأنه ينبغي النظر إلى أفعال الإنسان من وجهتين: وجهة أسبابها القريبة، ووجهة أسبابها البعيدة. فإذا نظرنا إليها من الوجهة الأولى، رأينا الإنسان هو السبب المباشر لأفعاله، وهي تصدر عنه باختياره. وبهذا الاعتبار يكون مسؤولاً عن خيرها وشرها. وإذا نظرنا من وجهة أسبابها البعيدة، رأينا تلك الأسباب خارجة عن إرادته واختياره فهي اضطرارية، فلا تصح نسبة الأفعال إليه بهذا الاعتبار. ويقول الشيعة في تفسيرهم هذا إن قدرة الإنسان على مباشرة أفعاله هي من الأسباب البعيدة، وهذه القدرة هي مما خلقه الله فيه، أي أن أفعال الإنسان مخلوقة لله باعتبار أن القدرة على مباشرتها مخلوقة لله، وهي أيضاً مخلوقة للإنسان باعتبار كونه الفاعل المباشر لها بإرادته[1]. وهكذا

---

(1) اعتمدنا في موضوع علم الكلام الشيعي أمهات الكتب الأصول لمذهب الشيعة والفكر الشيعي، أمثال: كتاب شرح عقائد الصدوق للشيخ المفيد المعروف بـ «ابن

يكون الأمر «وسطاً بين الأشاعرة القائلين بأن الإنسان لا يملك أعماله ومصيره، وبين المعتزلة القائلين بأنه هو الذي يقرر المصير دون أن يكون للخالق أي تأثير في أفعاله»[1].

والملحوظ، بوجه عام، أننا نجد الشيعة غالباً في الموقف الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة على صعيد علم الكلام. ولعل هذه «الوسطية» ترجع، في أسبابها العميقة، إلى الوضع التاريخي الصعب الذي عاناه الشيعة عدة قرون. فقد فرض عليهم هذا الوضع أن يواجهوا أنواعاً شتى من الصراع المأسوي، فواجهوها حيناً بصلابة، وحيناً «بالتقية» مع المجانبة، وحيناً بالتقية مع المعارضة في الخفاء. وبين ذلك كله تعرضوا لأشد الكوارث، حتى كوارث الإبادة الجسدية.

إن البحث عن الجانب الإيديولوجي في نظرية التشيع ذاتها، ككل، يضع الباحث في إطار مقفل من التناقضات. وأبرز التناقضات هنا يتجلى، مثلاً، في موقفين للشيعة: موقفهم في نظرية الإمامة، أي قولهم بأن الخلافة حق إلَهي محضاً ونفي حق الناس في اختيار الخليفة، وقولهم بكون الإمام معصوماً من الخطأ، وحصرهم مصدر المعرفة بالإمام بعد النبي. هذا من جهة، وموقفهم، من جهة أخرى، في مسألة حرية اختيار الإنسان لأفعاله، ومسألة الحسن والقبح العقليين.

يمكن الاستنتاج: أن الموقف **الأول** للشيعة، هو الأصل في نظرية المذهب. وأما الموقف **الثاني**، فقد حصل بعد ذلك بتأثير الوضع التاريخي الذي أشرنا إليه منذ قليل. إن هذا الوضع ربط الموقف العملي للشيعة، منذ استقر الأمويون على رأس السلطة السياسية لدولة الإسلام، بحركة المعارضة للسلطة القائمة، سواء في العصر الأموي أم العصر العباسي. أقصد أن

= المعلم» (336 ـ 413هـ)، وكتاب الشافي في الإمامة للشريف المرتضى (355 ـ 436هـ)، وكتاب التجريد في الاعتقاد للشيخ الطوسي، نصير الدين (597 ـ 673هـ/ 1201 ـ 1274)، وكتاب قواعد العقائد وشرحه للعلامة الحلي، الحسن بن المطهر (648 ـ 726هـ) إلخ.

(1) راجع الشيخ عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت، دون تاريخ، ص ٥١.

معارضتهم تلك، والاضطهاد الذي كان يلاحقهم، أحدثا تغييراً «إيديولوجياً» في بعض المبادىء التي تقوم عليها نظرية التشيع. من هنا نلحظ أن المسائل التي التقوا بها مع المعتزلة هي المسائل المهمة ذات الطابع الإيديولوجي الذي يميز المعتزلة من الأشاعرة. لذلك يمكن أن نصل إلى الاستنتاج الأخير التالي:

إذا شئنا البحث عن طابع الإيديولوجية الشيعية، فعلينا أن نبحث عنه لا في نظرية التشيع ذاتها، بل في المعالجات الكلامية التي يلتقي فيها الشيعة مع المعتزلة، أو يقتربون بها إليهم. لأن هذه المعالجات لا تعكس نظرية التشيع كما نشأت في ظروفها التاريخية الإسلامية الأولى، بل تعكس الوضع التاريخي العملي الذي واجهه الشيعة منذ استشهاد الإمام الأول علي بن أبي طالب، ثم المصرع الفاجع للإمام الثالث الحسين بن علي في كربلاء.

3 ـ شخصيات كلامية من الشيعة

أما دور الشخصيات الشيعية في علم الكلام، فهو ـ كما يبدو لي ـ لا يمكن ربطه بدور علم الكلام الشيعي النابع من الصفة المذهبية الصّرف. فهناك متكلمون ينتمون مذهبياً إلى الإمامية، قالوا بمقالات تخالف المذهب أو لا يلتزم بها أهل المذهب. ومثل ذلك يقال عن فلاسفة ينتمون في الأصل إلى الإمامية. فهؤلاء أيضاً جاءوا بمقالات في الفلسفة ليست هي بشيء من مذهب الإمامية، أمثال الفارابي وابن سينا. والدليل على ذلك ظاهرة الاختلاف بين آرائهم إلى حد التعارض أحياناً. ففي علم الكلام نجد في مقالات هشام بن الحكم (حوالي 113 ـ حوالى 200 هـ)، مثلاً، أن الله لا يعلم الشيء قبل أن يخلقه، وأن علم الله الذي به يعلم الأشياء ليس قديماً ولا حادثاً[1]، وهو في المذهب الذري يقول بانقسام الأجسام انقساماً

---

(1) راجع الشهرستاني، الملل، جـ 1، ص 184.

بالفعل إلى أجزاء غير متناهية[1]. كل هذه الأقوال غريبة عن مبادىء نظرية الشيعة حتى أن أحد كبار النظريين في مذهب الإمامية يقول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ إن أهل التوحيد كافة يقولون بها وأنه لا يخالفها «سوى شذاذ من أهل الاعتزال ويخالف فيه الملحدون»[2]. ونجد متكلماً آخر من الإمامية كان تلميذاً لهشام بن الحكم خالف أستاذه في الكثير من آرائه[3]. وهناك أمثلة عدة لاختلاف آراء المتكلمين من أهل الشيعة، بل تعارضها أحياناً[4]. لذلك ليس من الصحيح أن نضع هذه الآراء المختلفة أو المتعارضة في إطار علم الكلام الشيعي بصفة كونه شيعياً، كما أنه ليس من الصحيح أن ننسب الدور الذي قام به هؤلاء المتكلمون في مجال علم الكلام، بوجه عام، إلى المذهب الشيعي بصفة كونه مذهباً.

4 ـ علاقة علم الكلام بالفلسفة

هل هنا علاقة بين علم الكلام والفلسفة؟ ما حدود هذه العلاقة، إن وجدت؟

مباحث المتكلمين نفسها تجيبنا عن السؤال الأول تواً. فلنتوجه إلى مؤسسي علم الكلام: المعتزلة، لنرى طريقة معالجتهم المسائل الكلامية في مباحثهم. نجد هنا طابع النظر الفلسفي واضحاً. فطريقة التفكير هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة.. نذكر مثلاً ما هو معروف عن مدرسة البصرة المعتزلية من القول بمقالة أبي هاشم الجبائي البصري[5] من أن الكليّات (المفاهيم) ذات وجود

---

(1) راجع الشيخ عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 563.
(2) راجع الشيخ المفيد في كتابه، أوائل المقالات، ص 119.
(3) هو أبو جعفر البغدادي المشهور بالسكاك ذكره ابن النديم في الفهرست، ص 250.
(4) راجع فلاسفة الشيعة للشيخ عبدالله نعمة، ص 43 ـ 47.
(5) هو عبد السلام بن علي الجبائي المعتزلي الكبير أستاذ أبي الحسن الأشعري. (ـ 321هـ/ 933م).

خارجي[1] وأن الشك هو أساس المعرفة، لأن النظر العقلي من غير أن يسبقه شك تحصيل للحاصل[2]، وهذا محال. ومدرسة بغداد المعتزلية تقول، مثلاً، بمقالة أحد رجالها معمّر بن عباد السلم[3] في مسألة المعاني (Conceptualisme)[*] وهي مسألة أن العرض لا يقوم بالمحل إلا لمعنى، وأن الأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى، فالحركة تخالف السكون لمعنى يقتضي المخالفة[4]. ومعلوم أيضاً أن المتكلمين بحثوا في ماهية الإنسان وكان معمّر يقول بأن الإنسان جوهر، فهو ليس الجسد، أي ليس بمادي، وأن علاقته بالبدن علاقة التدبير والتصريف[5]، والبدن آلة للإنسان ـ الجوهر يحركه ويصرفه ولا يماسه[6].

هذه المسائل، وكثير أمثالها، هي بأصلها وطبيعتها مسائل فلسفية، ثم هي كانت من مسائل علم الكلام عالجها المتكلمون في مختلف مراحل هذا العلم. ومؤرخو الفكر العربي ـ الإسلامي لذلك العصر قالوا كلاماً كثيراً عن اطلاع المتكلمين القدماء على الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي أمكنهم الاتصال بها في ذلك الحين. ولنتذكر هنا قول الشهرستاني بأن أوائل علماء الكلام مثل واصل بن عطاء (ـ 131هـ/ 748) طالعوا كتب الفلاسفة[7]. أما الباحثون المحدثون فقد حاولوا تحديد الزمن الذي اتصلت فيه الفلسفة بعلم الكلام وتحديد الشخص الذي بدأ به الاتصال. فقالوا إن الفضل في تطعيم مبادىء الاعتزال بمبادىء الفلسفة، يرجع[8] إلى أبي

---

(1) راجع الشهرستاني، الملل، ص 56.

(2) الإيجي، شرح المواقف، طبعة استانبول، ص 63.

(3) من معتزلة بغداد عاش في خلافة الرشيد كما يرى ابن المرتضى في المنية والأمل، ص 31 ـ 32 (ـ 220هـ حوالى 834 م).

(*) هذا ما نعبر عنه بلغة عصرنا بعبارة «صياغة المفاهيم» (الناشر).

(4) الشهرستاني، الملل، ص 46.

(5) المصدر السابق، ص 47.

(6) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 331 ـ 332.

(7) الملل، جـ 1، ص 58.

(8) راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 3، ص 98.

الهذيل العلّاف[1]. أو أن العلّاف هو الذي أنشأ علم الكلام عند المسلمين، أو هو «أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة»[2].

قد يكون هذا التحديد الصارم مبالغاً به، لأن الحركات الفكرية، بل مختلف الظاهرات التي تبرز في المجتمعات مهما كان نوعها، لا يمكن تحديدها بفاصل زمني معين أو بتجليها أول مرة عند شخص واحد معين. ولكن، رغم ذلك، تدل هذه التحديدات، سواء من المؤرخين القدامى أم من الباحثين المحدثين، على الوجود التاريخي المبكر للعلاقة بين علم الكلام والفلسفة، وعلى أن المعتزلة كانوا الوساطة المبدعة في إحداث هذه العلاقة. ومما يدعو للانتباه أن نرى المتأخرين من المتكلمين، أمثال: صاحب «المواقف»[3]، وصاحب «المقاصد»[4]، وصاحب «طوالع الأنوار»[5]، أخذوا يطورون العلاقة بين الكلام والفلسفة من حيث أشكال التأليف والتصنيف. بمعنى أنهم اتخذوا من ترتيب أرسطو لأبحاثه الفلسفية طريقة في ترتيب أبحاثهم الكلامية[6]. ذلك له دلالته، بالرغم من أنه كان تطويراً شكلياً وحسب. أما دلالته فتنبع من ظروفه التاريخية. فإن عمل المتكلمين المتأخرين هذا جرى في الوقت الذي اشتدت فيه حملات الهجوم على الفلسفة واضطهاد المشتغلين فيها. أي أن تلك الحملات كلها ما كانت لتستطيع أن تقطع ما بين علم الكلام والفلسفة، أو ما بين الفكر العربي ـ الإسلامي بوجه عام والفلسفة، بل يبدو أن الأمر كان بالعكس: كانت هذه العلاقة تؤكد نفسها بأشكال جديدة تتفق مع نوعية الحركات الفكرية في هذه الظروف وتلك.

---

(1) هو محمد بن الهذيل من زعماء مدرسة الاعتزال البصرية. (135هـ/حوالى 752 ـ 235هـ/ حوالى 849م).

(2) علي مصطفى الغرابي، العلّاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، طبعة أولى، القاهرة 1949.

(3) عضد الدين القاضي عبدالرحمن بن أحمد الإيجي (ـ 756هـ/ 1355م).

(4) سعد الدين التفتازاني (ـ 791هـ/حوالى 1389م).

(5) عبدالله بن عمر البيضاوي (ـ 685هـ/حوالى 1287 م).

(6) راجع علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلّاف، ص 2.

وليسمح لنا هنا ببعض الاستطراد لنقول إن هذه الحقيقة لا تعني أن القضية هي قضية الفلسفة بذاتها، بقدر كونها تعني قضية التطور بصورة عامة، وما يستلزمه التطور من ضرورات التحرر الفكري وضرورات بقاء الخمائر التحررية، ما دامت تحتاج إليها قضية التطور، مهما كانت وسائل القمع قوية وماكرة. لقد كان وجود الفلسفة، بأي شكل من أشكال الوجود، هو بذاته علامة طيبة على استمرار تلك الخمائر حية تتحدّى ظروف سيطرة الفكر اللاهوتي المتخلف.

صحيح أن مضمون الفلسفة في عهد المتكلمين المتأخرين أي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين بدأ يتحول إلى قوالب تقليدية فقدت - غالباً - حيويتها وقدرتها على استيعاب عصرها، ولكن حملات الهجوم والاضطهاد التي كانت لا تزال في اشتداد حينذاك، إنما كانت تستهدف مضامين الفلسفة الرشدية التي حملت في ذلك الحين مشعل التحدي الفلسفي لأزمة الإيديولوجية اللاهوتية.

خلاصة ما تقدم إن علم الكلام، منذ نشأته على أيدي المعتزلة، بدأ يتلمس الطريق إلى التعامل مع الفلسفة، مادة وأسلوباً. وبذلك كان هذا العلم، أو كانت مباحثه ومسائله قبل أن يتكوّن علماً منظماً، أول طريق الفكر العربي - الإسلامي إلى ممارسة التفكير الفلسفي، أو كان التمهيد الضروري لتطور هذا الفكر، في نطاق الخصائص التاريخية المعينة، إلى مرحلة أعلى من المرحلة التي اقتضت هذا التمهيد، أي أعلى من مرحلة علم الكلام. نعني بها مرحلة الفلسفة.

من هذه الخلاصة ننتقل إلى محاولة الاجابة عن السؤال الثاني:

ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟

قلنا إن كل واحد منهما كان مرحلة، مستقلة نسبياً، في طريق تطور الفكر العربي - الإسلامي. وهذا الواقع - بالضبط - هو الذي يقرر حدود العلاقة بينهما بصورة أولية. ولكن الذي يقرر هذه الحدود بصورة علمية هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الإسلام، متخذاً شكل البحث الديني في العقائد. ذلك

في حين أن الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي ـ الإسلامي، بعد أن استوفى علم الكلام نضجه، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير، كمفاهيم، ينعكس فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة وأشكال علاقاته الاجتماعية المعينة انعكاساً غير مباشر. أي أن الفلسفة تميزت من علم الكلام بأمرين أساسيين: أولاً، بأنها انطلقت من المفاهيم، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة. ثانياً، بأنها لم تتخذ من عقائد الإسلام قاعدة للبحث، وإن حاولت أن تخفي التناقض بين النتائج التي يصل إليها البحث الفلسفي وبين العقائد الإيمانية الإسلامية، ومحاولاتها هذه هي التي سميت «توفيقاً» بين الفلسفة والدين، تسمية غير صحيحة.

5 ـ التناقض بين علم الكلام والفلسفة

كان لا بد أن يحتوي ديالكتيك العلاقة بين الكلام والفلسفة تناقضات جدية بينهما، منذ بدأت تظهر ضرورات **الاستقلال** النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث الهجري (بعد منتصف التاسع الميلادي). ولعل أهم مصدر لهذه التناقضات هو أن علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية، وهو متوافق مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة، كان من الطبيعي ـ وفقاً لقوانين التطور العامة ـ أن يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي ـ الإسلامي بناء على كونه ـ أي علم الكلام ـ قد استوفى حاجة وجوده واستنفد مهماته التاريخية وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية فلسفية خالصة. ولكن «ردة الفعل» المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة العباسي، المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الأشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة الفعل هذه، كان لهما نتيجة مختلفة عما كان منتظراً. كانت هذه النتيجة أن مكان علم الكلام المعتزلي احتله علم الكلام الأشعري من جهة، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام ككل من جهة ثانية. أي أن التحول كان تحولاً

تناقضياً من بدايته. بمعنى أن هذا التحول تحقق عملياً بحدوث طرفين تناقضيين: الفلسفة، وعلم الكلام الأشعري.

من هنا رأينا تلك الظاهرات التاريخية التي برزت بأشكال من العداء والخصومات العنيفة بين علم الكلام «المابعد المعتزلة» والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها منذ حركة «إخوان الصفاء» حتى فلسفة ابن رشد. فالتناقض العدائي بينهما، إذن، قائم على أساس إيديولوجي من حيث أسباب نشوئه ذاتها. إذ ـ كما رأينا ـ بدأ علم الكلام الأشعري بشكل عودة إلى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي، وإن حاول الأشعريون الظهور بمظهر «عقلاني» لم يتجاوز النطاق الشكلي المحض، كما أشرنا في ما سبق. ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً أن الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو ـ في الواقع ـ صراع إيديولوجي بالدرجة الأولى: صار علم الكلام معبراً عن الإيديولوجية «الرسمية»، وصارت الفلسفة ـ بالإضافة إلى التصوف ـ معبرة عن إيديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية. بدليل أن الاضطهاد، المختلف الأشكال، الذي عانته الفلسفة طوال قرون كان يبدأ اضطهاداً فكرياً في مؤلفات المتكلمين، ثم يتحول إلى اضطهاد مادي وجسدي من قبل السلطات المسيطرة.

لماذا، مثلاً، طولب الوراقون (نسَّاخو الكتب) في بغداد عام 277هـ، أن يقسموا الإيمان، بأن لا ينسخوا كتاباً في الفلسفة حتى أدى ذلك إلى هجر النساخ حرفتهم[1]. ومعلوم أن هجر النسَّاخ للحرفة يعادل في عصرنا تعطيل الطباعة؟ ولماذا أصبح العداء للفلسفة يومئذ شاملاً لكل ما يدخل في مجال العلم بمعناه الواسع؟ روى لنا «الأغاني»[2] أن أبا زيد البلخي[3] اتهم بالإلحاد لمجرد أنه كان «قائماً بجمع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في

---

(1) ابن الأثير، الكامل طبعة القاهرة 1303هـ، جـ 7، ص 162.
(2) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، جـ 17، ص 18.
(3) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي من كبار مترجمي الفلسفة والعلوم اليونانية إلى العربية (322هـ/ 933م).

مصنفاته طريقة الفلاسفة[1]. «وكانت إلّهيات أرسطو ـ أولاً وبالذات ـ محطّ السخط عند أهل السنّة. إذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام. وتجاوز سخطهم ذلك حتى شمل العلوم الرياضية لأنها تمهد للدراسات الفلسفية، وكانت الهندسة مثالاً للشك عند أهل السنّة، وكانت الأشكال الهندسية تثير قلقهم وتدين صاحبها بالزندقة (. . .) وقد تحدث أبو الحسن بن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة وسند العرب في كلامها» عن خطر الهندسة على الدين مع قلّة نفعها. وانتهى إلى أن الخوض في الرياضيات يؤدي إلى الانخلاع من الدين»[2].

من هذه الصورة يصبح واضحاً أنه لم يكن مصادفة في أوروبة القرون الوسطى أن تتخذ الرجعية اللاهوتية هناك من آراء الغزالي الكلامية الأشعرية المعادية للفلسفة، سلاحاً لها في محاربة الفلسفة المعارضة للفلسفة اللاهوتية، كما فعل ـ مثلاً ـ ريمون مارتان R. Martin المعاصر لتوما الأكويني. في كتابه «الدفاع عن الإيمان» الذي ألفه بطلب من ريموند بونيافورت Raymond Puniaforte رئيس هيئة الدومينيكيين، وأدخل فيه كثيراً من آراء الغزالي[3]. . ليس هذا مصادفة، بل هو أحد المظاهر التي تجلى بها انتقال المعركة الإيديولوجية في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، من ميدانها في الشرق إلى ميدان جديد في أوروبة، بعد أن أخذ المجتمع العربي ـ الإسلامي ينهار اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، وأخذت بذور النهضة الأوروبية تتحرك للنماء في مناخ التقدم التكنيكي الذي كانت طلائعه تظهر عند نهاية القرون الوسطى.

إن هذا الانتقال يفسر كلام ابن خلدون في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي بأن «علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا»[1]. طبعاً، يعني ابن خلدون هنا بالملحدة

(1) هذه العبارة في وصف البلخي وردت في معجم الأدباء لياقوت الحموي، جـ 2، ص 29.

(2) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1958، ص 110.

(3) المصدر السابق، ص 101.

والمبتدعة الفلاسفة وسائر ذوي الأفكار والنزعات الذين يتلمسون الحقائق الكونية خارج العالم الغيبي، أي كل الذين يؤلفون المعسكر الفكري والإيديولوجي الذي يناهضه ويحاربه علم الكلام الأشعري. فهل هؤلاء انقرضوا حقاً، كما يتصور ابن خلدون في زمنه، ولم يبق غير الكلاميين الأشعريين وحدهم في الميدان؟. يبدو لنا أن المسألة لم تكن يومئذٍ مسألة انقراض أولئك وبقاء هؤلاء طرفاً وحيداً في ميدان المعركة. بل هي أن المعركة الإيديولوجية ذاتها كان موضوعها في الشرق حينذاك يتزعزع، بعد أن أخذ ينهار المجتمع الذي كان هو نفسه موضوعها الأساسي، وأخذ ينشأ مجتمع جديد في الغرب (أوروبة) كان يتهيأ ليكون هو الموضوع الجديد للمعركة وهو الميدان الأكثر حيوية للصراع الطبقي الذي سيكون عنيفاً وسيظهر منه عالم جديد يحمل للبشرية علاقات اجتماعية من نوع جديد..

* * *

في ختام هذا الفصل نضع خلاصة موجزة مركزة نستطيع القول إنها خلاصة كاملة للقسم الثاني كله من دراستنا هي:

إن علم الكلام، في مرحلته الأولى الممتدة من أواخر القرن الأول الهجري إلى نهاية الثلث الأول للقرن الثالث الهجري، كان عبارة عن ممارسات فلسفية وانعكاسات إيديولوجية اتخذت من العقائد الدينية طريقها إلى الظهور والصيرورة، حتى انتهى دور التحضير لنشوء فلسفة عربية منفصلة عن علم الكلام.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 841.

حصيلة الفصل السادس

ـ 1 ـ

يرشدنا المنهج العلمي في دراسة التاريخ أن التراكمات الكمية في مجرى تاريخ تطور المجتمع يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة في تحولها الكيفي. يمكن أن تتحول، مثلاً، إلى كيفية سياسية أو اجتماعية أو فكرية ـ نظرية أو إلى نوع من العنف الثوري.

في ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نرى حركة التراكمات التي كان علم الكلام الشكل الفكري الأكثر تقدماً بين أشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين. فقد لحظنا أن حركة هذه التراكمات بدأت منذ موت النبي وبدأ الصراع على منصب الخلافة ثم الصراع على المكاسب المادية لهذا المنصب الخطير. ولحظنا أن تأسيس الدولة الأموية أول تحول كيفي سياسي لتراكم الأحداث في تلك الفترة التاريخية، دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ونشأ عنه شكل فكري. أما شكله الاقتصادي فهو دخول سلطة الحكم الأموي طرفاً مشاركاً في نظام العلاقات الإنتاجية الاقطاعية وحامياً لهذا النظام وعاملاً في تطويره وتجديد قواه المنتجة، في بلاد الشام بالأخص. وهذا الشكل الاقتصادي حدد الشكل الاجتماعي لهذا التحول الكيفي، لأن ارتباط الدولة الأموية بالنشاط الاقتصادي في إطار علاقات الإنتاج الاقطاعية حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي. وأما الشكل الفكري فقد ظهر أول الأمر عن طريق النظريات الثلاث الأولى المتصارعة: نظرية الأمويين، ونظرية العلويين (الشيعية)، ونظرية الخوارج: ولكن وحدة الكمية والكيفية حين يجري التحول الكيفي، لا يمكن أن تقف عند هذا الحد. لأن التغير

الدائم هو الجانب الثوري الأساسي لدياليكتيك العلاقة بين الكمية والكيفية. أي أن كل كيفية جديدة تخضع هي بدورها لتغيرات كمية تؤدي إلى تحولات كيفية جديدة، وهكذا. . وقد أوردنا في المجلد الأول من دراستنا رأينا كيف أخذت تحدث ضمن علاقات الإنتاج الاقطاعية في العصر الأموي، تناقضات جديدة تتراكم ثم تتحول تراكماتها إلى كيفيات ذات أشكال مختلفة: سياسية، واجتماعية، وفكرية نظرية، ترافقها أشكال عنفية بالانتفاضات المسلحة. وكان الشكل الفكري الجديد، أول ظهوره، هو مسألة القضاء والقدر. كان رفض القضاء والقدر تعبيراً إيديولوجياً عن نقمة الفئات الكادحة والمثقفة، وكان أول صوت للفكر العربي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي القائم على فكرة القضاء والقدر. ثم أخذت التفاعلات الثقافية تطرح أمامهم أشكالاً جديدة لطرق التفكير في هذه المشكلات. ومضى المفكرون يضعون المباحث في معالجة تلك المشكلات بأشكال متطورة، وكان المعتزلة هم رواد هذا التطور باعتمادهم العقل بالدرجة الأولى في تحصيل المعرفة وفي معالجة قضايا المجتمع والعقائد. ولكن مباحثهم كانت تراكمات لا نظام لها حتى بلغ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي مرحلة القدرة على تحديد «الهوية» العلمية لكل نوع من المباحث الفكرية والنظرية. وحين بلغ هذه المرحلة صنفوا المسائل العلمية، فصار هناك علم فقه مستقل، وعلم كلام مستقل: الأول لدراسة أحكام الشريعة الإسلامية، والثاني لدراسة أصول العقائد الإسلامية. كان هذا التصنيف في عصر الخليفة العباسي المأمون، كما تتفق على ذلك معظم المصادر التاريخية (الشهرستاني مثلا: الملل والنحل جـ 1 ص 32).

اسم «علم الكلام» أخذ، كما نرجح، تكريساً لتعبير كانوا يستعملونه في مباحث الكلام قبل أن يصبح علماً. إذ كانوا يقولون، مثلاً، إن فلاناً له كلام في مسألة القدر، وفلان لا يحب الكلام في صفات الله إلخ (ذكرنا في البحث نصاً تاريخياً كمثال على هذا الاستعمال).

ـ 2 ـ

أما حركة التأليف في علم الكلام، قبل أن يصبح علماً له مفاهيمه ومقولاته، فقد بدأت منذ بداية حركة التدوين المعرفي أثناء القرن الأول الهجري (السابع الميلادي). هناك مصادر تقول بذلك ولكن لم تصلنا مؤلفات ذلك العهد في مسائل علم الكلام بالرغم من وصول مؤلفات في موضوعات أخرى. يبدو أن الباحثين الكلاميين، ولا سيما المعتزلة، قد طمست مؤلفاتهم عن قصد لتحديهم فكر الدولة الرسمي وإيديولوجيتها. أما بعد القرن الأول، فقد نشطت حركة التأليف في علم الكلام، خصوصاً منذ عهد المأمون، بحيث صارت المؤلفات الكلامية هي الظاهرة الفكرية الأولى التي تتجلى فيها المعارك النظرية والإيديولوجية. وظلت هكذا حتى ظهور الفلسفة التي حملت هي راية الفكر النظري والإيديولوجي.

ـ 3 ـ

التعريفات التي وصلت إلينا لعلم الكلام تخلو من تعريفات المعتزلة، وليس لدينا سوى تعريف للفارابي، ثم تعريفات لأهل علم الكلام الأشعري. لذلك لا تنعكس حقيقة هذا العلم ومقوماته الأساسية في هذه التعاريف. (ذكرنا نماذج من هذه التعاريف عن مصادرها الأصلية). حتى تعريف الفارابي لا يعكس حقيقة موقف المعتزلة تماماً في مدى اعتمادهم على العقل. وقد أوضحنا ذلك بمقابلتنا نص تعريف الفارابي بالدور المعروف للعقل عند المعتزلة (نص الفارابي من كتابه «احصاء العلوم» ص 107 ـ 108). فإذا نحن أخذنا بتعريفات الأشعريين وحدهم كانت الصورة لعلم الكلام مشوهة. لذلك عالجنا هذه المشكلة من خلال حركة المعتزلة وطريقة تفكيرهم.

ـ 4 ـ

توصلنا، خلال هذه المعالجة، إلى استنتاجين:

أولاً، أن علم الكلام هو العنوان لتلك المسائل ذات الشكل الديني التي أثارت البحث فيها أنواع الصراع الاجتماعي ـ السياسي منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم المسائل الأخرى التي كانت تطرحها حركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي المتعدد الأجناس البشرية وبالرغم من أن التطور الفكري أدخل بحث هذه المسائل في مناخات تجريدية كادت تحتجب الأبعاد الاجتماعية وراءها ـ بالرغم من ذلك لا يمكن أن يخفى على النظرالعلمي أن المنطلقات الأساسية لاختلاف الآراء والمواقف في كل من تلك المسائل كانت منطلقات واقعية اجتماعية.

ثانياً ـ إن علم الكلام قطع مرحلتين رئيستين خلال مسيرته: مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الأشعري، دون أن ننسى المتكلمين الآخرين من الشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والمتصوفين. إن تقسيمنا تاريخ علم الكلام إلى هاتين المرحلتين قائم على استنتاج وجود اتجاهين أساسيين لهذا العلم خلال تاريخه كله: الاتجاه العقلاني الذي يعتمد العقل أساساً لتحصيل المعرفة في العقائد والطبيعة والمجتمع، وهو اتجاه المعتزلة.. والاتجاه الآخر المقابل له، الذي يعتمد المعرفة الغيبية وحدها وهذا هو اتجاه من يسمون بأهل السنّة، وقد حمل الأشاعرة رايته، وحاربوا به الاتجاه الأول طوال العصور اللاحقة. لقد أكدنا رأينا بأن المرحلة الأشعرية ليست سوى رد فعل للمرحلة المعتزلية. واستنتجنا أن رد الفعل هذا قد انطلق من موقف إيديولوجي بالأساس، وأن الموقف الديني كان شكله التاريخي. ولقد كان المذهب الكلامي الأشعري مذهب دولة الخلافة منذ نشأ، وبقي كذلك حتى انهارت الدولة. وهذا يؤيد طابعه الإيديولوجي. فالمنهج العقلاني للمعتزلة كان اتجاهه البارز «عقلنة» ميتافيزيقا الإسلام كلها، في سبيل «منح» العقل حرية التفكير دون أن يقيده قدر سابق. وذلك ينطلق أساساً من محاولة توكيد حرية إرادة الإنسان دون أن تقيدها إرادة

سابقة. وهذا هو الموجه الثوري الجوهري لحركة المعتزلة من بدايتها. ذلك بالرغم من أن معالجات المعتزلة كانت تجري بطريقة عقلية تأملية مجردة. ولكن هذه الطريقة كانت تفرضها ظروف سيطرة المعارف الدينية، ثم ظروف التطور الانتقالي من التفكير البسيط المباشر إلى التفكير المركب غير المباشر. غير أن كل ذلك لم يستطع أن يخفي الطابع الأساسي للفكر المعتزلي، أي طابع المعارضة للنظر الإيماني الغيبي، ولفكرة تقديم الإيمان على العقل ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على تصرف الإنسان.

أما شخصيات الفكرالمعتزلي فهم جزء من فئة المثقفين الذين كانوا يؤلفون فئة الفقهاء والمحدثين والمفسرين وكانوا في الوقت نفسه داخل معسكرات الأحزاب السياسية في عصرهم. ولذلك كانت لهم صلات حية بالرأي العام في المجتمع، أي بمختلف الطبقات، وكانوا يحظون بتجاوب الرأي العام مع أفكارهم وآرائهم.

ـ 5 ـ

وماذا عن علاقة المعتزلة بالخليفة العباسي المأمون الذي صار مذهب الاعتزال مذهب الدولة في عهده، واستمر في عهد أخيه المعتصم ثم الواثق بن المعتصم؟ أجبنا عن هذا السؤال بأن المأمون كان أثناء صراعه مع أخيه الأمين على الخلافة ينتصر لفئات أهل المدن المرتبطة باقتصاد المدينة: التجارة، والصيرفة، والصناعة الحرفية، والمال الربوي. في حين كان أخوه الأمين مرتبطاً بأصحاب الاقطاعات الزراعية من الأمراء والنبلاء وكبار مستثمري الأرض. كان الصراع بينهما مرتبطاً إذن بالصراع بين الاقتصاد الريفي واقتصاد المدينة. وكانت أفكار المعتزلة تمثل طموح المدينة، بمختلف فئاتها، إلى مراكز اجتماعية وسياسية كانت احتكاراً لنبلاء الأرض. وكان هؤلاء النبلاء يتخذون ـ الفكر المحافظ إيديولوجية لهم. طبعاً إن هذا التفسير لموقف المأمون لم يستبعد دوره الشخصي بشكل مطلق من حيث كونه مثقفاً كبيراً وله اتجاهات فكرية متحررة نسبياً. (اعتمدنا في هذا الاستنتاج على نظرية تاريخية في الوضع الاقتصادي لتلك المرحلة مؤيدة بالمصادر والمراجع الموثوق بها).

□ مرحلة علم الكلام الأشعري، بدأت في عهد المتوكل العباسي (232هـ/ 847م). كانت مرحلة العناصر المحافظة والمعادية للمكتسبات الايجابية في عهد المأمون، وقد سيطرت هذه العناصر على شخصية المتوكل الضعيفة الشغوف بالترف فقط. وبدأت من هنا حملة الاضطهاد والارهاب ضد الفكر المعتزلي وكل ما يتضمنه من اتجاهات ايجابية. ولكن يلفت النظر في هذه المرحلة أن المذهب الأشعري لم يستطع ـ بحكم تطور العملية التاريخية ـ أن يلغي إلغاء كاملاً قضية العقل ودوره. ولذلك رفع شعار العودة إلى نصرة مذهب أهل السنّة بالأدلة العقلية. (ابن خلدون: المقدمة ص 838) غير أن هذا الشعار لم يكن سوى مجاراة شكلية لحاصل عملية التطور التاريخية، لأن الاعتماد الأساسي في هذا المذهب على النقل لا على العقل(*). لقد عرضنا في الفصل جملة المسائل التي استخدم الأشاعرة فيها شكلية المنهج العقلاني، وكشفنا عن هذه الشكلية ببعض التفصيل.

ـ 6 ـ

لم يكن يصح أن نبحث علم الكلام دون أن نرى مكان الشيعة الإمامية في هذا العلم. الواقع أنهم كانوا طرفاً مشاركاً للمعتزلة والخوارج في بحث مسائله كلها تقريباً. ونرى أن مجموع مبادىء المذهب الشيعي وأصوله تشكل جانباً كبيراً من مباحث علم الكلام. ولكن هذا المذهب يشتمل على مواقف مختلفة، بل متناقضة أحياناً من حيث الطابع الإيديولوجي. فهو، من جهة يقوم على قاعدة الإمامة، وهي ـ في النظرية الشيعية ـ حق إلّهي لأئمتهم، بمعنى نفي حق الناس باختيار الخليفة، وحصر مصادر المعرفة في الإمام بعد النبي. ومن جهة ثانية يتفقون ـ أي الشيعة ـ مع المعتزلة في بعض المسائل الأساسية ذات الصلة بالمنهج العقلاني، كمسألة مقاومة

(*) شاع استعمال كلمتي النقل والعقل كثيراً من الصراع المذكور. والمقصود بالنقل الأخذ بحرفية النص القرآني وظاهره، في حين أن العقل يعني إعطاء تفسير عقلاني للنص. (الناشر).

الحاكم الجائر، ومسألة الحسن والقبح العقليين، وهم يقتربون من موقف المعتزلة في مسألة اختيار الإنسان في أفعاله.. فهنا إذن موقفان. فكيف نتعرف إلى مكانهم الحقيقي إيديولوجيا؟ الأرجح في رأينا أن سيرتهم العملية كمعارضين للحكام، الأمويين والعباسيين، وكمضطهدين دائماً بصورة مأسوية، قد فرضت عليهم تلك المواقف الإيديولوجية المتفقة مع المعتزلة دون أن يبالوا تناقض هذه المواقف مع الأصل الإمامي الذي يمثل أبعد مدى في رفض دور العقل. ولكن إلى جانب ذلك وجد مفكرون كبار من الشيعة الإمامية كانت لهم مآثر طيبة في مباحث علم الكلام وفي الفلسفة أمثال هشام بن الحكم والبلخي والفارابي وابن سينا. غير أن الأفكار التي توصلوا إليها في هذه المباحث ليست نابعة من مبادىء المذهب وإنما هي اجتهادات متصلة بعوامل وظروف اجتماعية وفكرية لا علاقة لها بالمذهب، لذا نرى من غير الصحيح نسبة أفكارهم ومواقفهم إلى صفتهم الشيعية.

ـ 7 ـ

بحثنا، بعد ذلك، علاقة علم الكلام بالفلسفة. إن هذه العلاقة وجدت منذ نشأة الفكر المعتزلي. فإن المصادر التاريخية تثبت أن واصل بن عطاء مؤسس مذهب الاعتزال اطلع على كتب الفلسفة، وهكذا سائر مفكري المذهب. هذا من جهة ثم من جهة أخرى نحن نعرف هذه العلاقة من طبيعة المسائل التي عالجوها، فهي مسائل فلسفية بطبيعتها، ونعرفها أيضاً من طريقة تفكيرهم فيها وأسلوب معالجتها، فهي طريقة الفلاسفة وهو أسلوب الفكر الفلسفي، سواء باعتمادهم العقل ولغة المفاهيم أم باستخدامهم أسلوب الاستدلال المنطقي. إن العلاقة الأكيدة بين علم الكلام والفلسفة جعلت من هذا العلم مرحلة تحضيرية لنشأة الفلسفة العربية ـ الإسلامية، لأنه كان مرحلة تروض فيها الفكر العربي على ممارسة التفكير بوساطة المفاهيم والمقولات، أي بطريقة التجريد الفكري التي لا يمكن ممارسة البحث الفلسفي إلا عن طريقها.

ولكن، ما حدود العلاقة بين الكلام والفلسفة؟ حاولنا الاجابة عن هذا

السؤال أولاً بأن كلاً منهما كان مرحلة مستقلة نسبياً في طريق تطور الفكر العربي. وثانياً، بأن حدود العلاقة بينهما يمكن النظر إليها، بصورة علمية، من خلال وظيفة كل منهما في مرحلته التاريخية. فعلم الكلام مارس التفكير الفلسفي كوسيلة لبحث القضايا المطروحة في ذلك المجتمع العربي بعد الإسلام متخذاً شكل البحث الديني في العقائد الإسلامية. أما الفلسفة فقد ظهرت في المجتمع العربي الإسلامي بعد أن استوفى علم الكلام نضجه، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير، كمفاهيم بذاتها، منعكساً فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة وأشكال علاقاته الإجتماعية المعينة، انعكاساً غير مباشر. أي أن الفلسفة تميزت من علم الكلام أولاً بانطلاقها من المفاهيم لا من القضاياالاجتماعية المثارة مباشرة وثانياً بأنها لم تتخذ من عقائد الإسلام قاعدة للبحث، وإن حاولت إخفاء التناقض بين نتائج بحثها وعقائد الإسلام، وكانت محاولتها هذه سبباً في الاستنتاج الخاطىء الذي حمل الباحثين في الفلسفة العربية على وصفها بالفلسفة «التوفيقة».

ـ 8 ـ

ديالكتيك العلاقة بين علم الكلام والفلسفة كان لا بد ـ بالطبع ـ أن يحتوي تناقضاً ما. وقد جاء هذا التناقض من ردة الفعل المحافظة التي نهض على أساسها علم الكلام الأشعري بعد ذلك. كانت مرحلة علم الكلام المعتزلي ـ كما قلنا ـ مرحلة تحضير لولادة الفلسفة العربية. وحين كادت تبلغ هذه المرحلة نهايتها ليتخلى علم الكلام عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي للفلسفة وحدها، جاءت ردة الفعل المحافظة تلك هي محل الفلسفة. ولكن هذا لم يكن ممكناً، لأن التحضير لولادة الفلسفة كان قد نضج وكان لا بد من ولادتها. لذلك رأينا مكان علم الكلام المعتزلي يحتله طرفان متناقضان: من جهة، علم الكلام الأشعري المحافظ الذي حاول أن يقطع تطور الفكرالعربي ليعود به إلى طريقة أهل السنة.. ومن جهة أخرى، الفلسفة التي كانت هي التحول الكيفي الطبيعي لتراكمات

التطور. كان المظهر الملموس لهذا التناقض يتجلى في حملات الارهاب الفكري حيناً والمادي حيناً ضد الفلسفة والفلاسفة بل ضد العلوم الطبيعية والرياضية كذلك. وقد لعب الغزالي الدور الأهم والأشد تأثيراً في عملية الارهاب هذه، حتى اتخذت الفلسفة اللاهوتية في القرون الوسطى من أفكاره سلاحاً ضد خصومها في أوروبة حينذاك.

الفصل السابع

المنطق

1 ـ الوضع التاريخي

كيف ومتى بدأت الصلة الفعلية بين الفكر العربي ـ الإسلامي ومنطق أرسطو، أو المنطق اليوناني بوجه عام؟

إن تحديد الوضع التاريخي لهذه المسألة ليس هدفاً بذاته في موضوعنا. بل الهدف هو محاولتنا أن نحدد ـ في ضوء الوضع التاريخي المعين ـ كيف ومتى دعت حاجة الفكر العربي ـ الإسلامي إلى الإستفادة من منطق أرسطو دفعاً لحركة القانون الداخلي لتطور هذا الفكر بالارتباط مع حركة تطور المجتمع العربي الإسلامي نفسه خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين بالأخص.

يكاد يكون من المتفق عليه، لدى مؤرخي الفكر العربي ـ الإسلامي، أن المنطق هو أول ما عرفه هذا الفكر من تراث الفلسفة اليونانية. ولكن متى كان ذلك وكيف؟

هناك علامات تاريخية صالحة لاستنتاج أن ذلك بدأ في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) أي في العصر الأموي (40 ـ 132هـ/ 661 ـ 750م). نذكر من هذه العلامات:

1 ـ ما هو ثابت تاريخياً من اتساع صلات النقاش بين ممثلي الفكر،

العربي ـ الإسلامي بمختلف اتجاهاته في العصر الأموي، وبين ممثلي المدارس الدينية غير الإسلامية التي كانت قائمة عند الفتح العربي في مراكز عدة من بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، فضلاً عن المذاهب الفارسية. وكانت هذه الصلات تشمل كثيراً من قضايا الفكر والعقائد الدينية والمسائل الفلسفية المتعلقة بهذه القضايا ذات الصلة بالصراع الإيديولوجي حسب أشكاله التي كان يتجلى بها في المجتمع الجديد الخاضع للسيطرة الأموية. كانت المدارس الدينية المشار إليها متأثرة بالفلسفة اليونانية إلى حد بعيد وبالمنطق الأرسطي بخاصة. بل إن بين الباحثين من يقول ـ على نحو التحديد ـ إنها كانت تدرس منطق أرسطو حتى آخر الفصل السابع من «التحليلات الأولى»[1]. فهل نتصور أن تكون الصلات بين الفكر العربي ـ الإسلامي وهذه المدارس بالغة ذلك الحد من الاتساع في العصر الأموي، ولا تشمل المنطق، أو ـ بالأقل ـ بعض مسائل المنطق؟ هذا مع العلم أن النقاش الذي كان يجريه ممثلو هذه المدارس مع ممثلي الفكر العربي ـ الإسلامي، كان يقوم، في الأغلب، على أساس من الفلسفة اليونانية ومن منهجية منطق أرسطو.

2 ـ إن أمثال الشهرستاني من مؤرخي الفكر العربي ـ الإسلامي يقولون إن أوائل علماء الكلام، مثل واصل بن عطاء (ـ 131هـ ـ 748م) «طالعوا كتب الفلاسفة»[2]، أو يقولون «إن علوم الأوائل دخلت بلاد المسلمين في القرن الأول (الهجري) لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها»[3]. ومعلوم أن اصطلاح «علم الأوائل» يعني عند أولئك المؤرخين علوم الفلسفة اليونانية بالذات، والمنطق منها أو هو المقدمة والقاعدة لها.

---

(1) ماكس مايرهوف، مقال له «نقل العلوم الإغريقية إلى ثقافة العالم العربي الإسلامية». ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشوراً في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 58.

(3) السيوطي، صون المنطق، ص 12. وهذا القول ينسبه السيوطي لابن كثير.

وهنا نقول كذلك: كيف نتصور أن يكون متكلمو القرن الأول الهجري على صلة بكتب الفلاسفة يطالعونها، كما يقول الشهرستاني، وبعلوم الأوائل تدخل بلادهم في القرن نفسه، كما يقول ابن كثير، ثم لا تكون لهم صلة بالمنطق. في حين قد علمنا ـ كما سبق ـ إن مؤرخي الفكر العربي ـ الإسلامي متفقون على أن المنطق هو أول ما عرفه هذا الفكر من تراث الفلسفة اليونانية؟

* * *

ولكن، إذا نحن أخذنا بمدلول هذه العلامات التاريخية وقلنا إن الفكر العربي ـ الإسلامي بدأ صلته بالمنطق في القرن الأول الهجري خلال العصر الأموي، اعترضتنا موضوعة تاريخية مسلم بها لدى المؤرخين، هي أن ترجمة المنطق إلى العربية لم تبدأ إلا في عصر الدولة العباسية، وإن اختلف الرأي بينهم في أنه: هل بدأت في عهد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور (754 ـ 775م) أم في عهد الخليفة العباسي السابع أبي عبدالله المأمون (813 ـ 833م). أي أن هذه الموضوعة تؤجل بداءة معرفة العرب للمنطق الأرسطي إلى نحو منتصف القرن الثاني الهجري (حوالي منتصف الثامن الميلادي)، أو إلى ما بين القرن الثاني والثالث (التاسع الميلادي). فإن رواية القاضي الأندلسي صاعد (ـ 462هـ/ 1070) تنسب إلى عبدالله بن المقفع (ـ 142هـ/ 760م) أنه ترجم، حين هو كاتب المنصور، من البهلوية إلى العربية، ثلاثة من كتب أرسطو في المنطق هي: قاطيغورياس Kategorias (المقولات) وباري أرمينياس Pari Hermenias (العبارة)، وأناليطيقا Analytica (التحليلات)، كما ترجم إيساغوجي Eisagogc (المدخل إلى المقولات) لفرفوريوس الصوري Porphyre[1]. نقل القفطي[2] وابن أبي أصيبعة[3] رواية صاعد هذه نفسها. ولم نجد مضمون

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، طبعة بيروت 1912، ص 49.
(2) القفطي، طبقات الحكماء، ص 96.
(3) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، جـ 1، ص 209.

هذه الرواية في مؤلفات المؤرخين الإسلاميين الذين سبقوا صاعداً[1]. ولكن المستشرق بول كراوس ينفي نسبة تلك الترجمات إلى عبدالله بن المقفع ويثبت نسبتها إلى محمد بن عبدالله بن المقفع الذي عاصر عهد كل من الخليفتين العباسيين: المهدي والهادي بعد المنصور، مستنداً بذلك إلى المخطوط رقم 338 في مكتبة القديس يوسف في بيروت. وهو ـ أي كراوس ـ يرى أن الكتب المشار إليها ليست ترجمة لكتب أرسطو، بل تلخيصاً لشروح لها[2]. ويقول المستشرق الألماني كارل بروكلمان Karl Brockelman: «أما ترجمات قاطيغورياس وأناليطيقيا وإيساغوجي الموجودة في المكتبة الأصفية3: 668 فهي من عمل أحمد بن المقفع»[3]. نستنتج من كل ذلك أنه كانت هناك ترجمات أو شروح لكتب أرسطو في المنطق قبل عصر المأمون، ووجود مخطوطتين لهذه الترجمات دليل على صحة الاستنتاج، أي أن صلة الفكر العربي ـ الإسلامي بهذه الكتب كانت قائمة قبل عصر المأمون. أما عصر المأمون بعينه فإن هناك إجماعاً من المؤرخين الإسلاميين على أنه كان عصر ازدهار لحركة نقل العلوم الفلسفية، وفي مقدمتها المنطق، حتى قال صاعد إنه «كان أول علم أعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم»[4]. بل كان بين أعلام المشتغلين يومئذٍ بحركة النقل هذه من اشتهر بترجمته لمنطق أرسطو بالخصوص مثل أبي نوح

---

(1) أمثال: الطبري 224 ـ 310هـ/ 838 ـ 923م، والبلاذري ـ 279هـ/ 892م، والمسعودي ـ 346هـ/ 956م، وابن قتيبة 276هـ/ 889م، وأبي الفرج الأصفهاني ـ 967م إلخ..

(2) كراوس P. Graus، «تراجم أرسطاطاليسية منسوبة إلى ابن المقفع» نشر في مجلة الدراسات الشرقية، روما 1933 ـ 1934، المقالة مترجمة إلى العربية ومنشورة في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص 101 ـ 120.

(3) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الطبعة العربية، القاهرة 1962 ـ جـ 3، ص 98. ولكن بروكلمان يدعونا هنا إلى النظر في مقالة كراوس السابقة الذكر. ولذلك نرجح أن اسم «أحمد» بن المقفع جاء في كتاب بروكلمان بدلاً من اسم «محمد» بن المقفع على سبيل الخطأ المطبعي.

(4) صاعد، طبقات الأمم، ص 85 ط القاهرة.

وسلم[1] الذي عاصر المأمون. وسلم هذا هو أول من ترجم الأورغانون كله في المنطق لأرسطو، وبعده ترجم الأورغانون أيضاً حنين بن إسحاق (877 ـ 909م) في العصر نفسه. وقد استمرت منذ المأمون حركة نقل المنطق إلى العربية وشرحه والتعليق عليه، ثم الصراع بين أنصاره وخصومه من المتكلمين والفلاسفة في العالم العربي ـ الإسلامي. وقد كان هذا الصراع شكلاً تاريخياً من الأشكال التي تجلى بها الصراع الإيديولوجي في ذلك العصر. وكان العالم الفيلسوف الكندي أول من وضع باللغة العربية مؤلفات خاصة بالمنطق ليست هي ترجمات ولا شروحاً، بل تأليفاً. فقد وضع الكندي رسالة في المدخل إلى المنطق ثم وضع أخرى اختصاراً لها، ورسالة في المقولات العشر، ورسالة في الاحتراس من خدع السفسطائيين، ورسالة مطولة وأخرى مختصرة في البرهان المنطقي[2].

2 ـ الوضع الواقعي

من هذا العرض للوضع التاريخي يمكن الاستنتاج أن تحديد المرحلة التي بدأت فيها الصلة بين الفكر العربي ـ الإسلامي وبين المنطق الأرسطي، أو اليوناني بعامة، أمر معقد، أو هو ليس من البساطة بحيث يتيسر لنا بمجرد النظر في المصادر والمراجع التاريخية وحدها، أو بمجرد عقد المقارنات بين نصوصها وترجيح هذا النص منها على ذاك، أو هذه الرواية على تلك. فالمسألة أكثر تعقيداً من أن يحلها مثل هذا العمل الجانبي. فقد رأينا اضطراباً واضحاً في هذه المصادر والمراجع من حيث تحديد المرحلة زمنياً، ومن حيث تحديد مفهوم الصلة المقصودة هنا. فمن أين نشأ هذا الاضطراب الملحوظ؟ هل صحيح أن مصدره «ضياع الكثير مما ترجم في القرن الثامن (الثاني الهجري) حتى أن أول ترجمة وصلت إلينا يرجع

---

(1) ابن النديم، الفهرست، طبعة لايبزغ 1882، ص 243.

(2) الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، دراسة له بعنوان «التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب» ـ إصدار وزارة الإرشاد العراقية 1962، ص 82 و92 و101.

تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجري)[1]؟ لا ننكر أن ذلك يمكن أن يكون سبباً لحدوث مثل هذا الاضطراب عند المؤرخين، ولكن في موضوعنا ذاته لا يكفي أن يكون هذا سبباً كاملاً، لأن هناك سؤالاً يواجهنا بإلحاح: **لماذا ضاع بين الكثير مما ترجم في القرن الثامن كل ما ترجم من المنطق، ولماذا وصل إلينا في الوقت نفسه من القرن الثامن نفسه معظم ما ترجم من غير المنطق حتى ما ترجمه ابن المقفع من أدب فارس أو الهند؟**. قد تمكن الاجابة عن هذا السؤال بالقول: إن ذلك دليل معقول على أن المنطق لم يترجم فعلاً إلا في القرن التاسع، ولو أنه كان ترجم شيء منه لوصلنا بعضه بالأقل، ولما ضاع كله. غير أن هذا الجواب، في رأينا، غير صحيح، لأنه غير واقعي. فإن الوضع الواقعي لحركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي في القرنين السابع والثامن، يدفع إلينا بمعطيات لا تدحض في هذا الموضوع. وهي معطيات تكاد تكون نصاً صريحاً على أن الفكر العربي ـ الإسلامي عرف مسائل المنطق وقواعده الأساسية منذ ما قبل القرن الثامن. وقد أشرنا سابقاً إلى بعض العلامات التاريخية الشاهدة بذلك، وهي جزء من تلك المعطيات.

وإذا نحن استعرضنا الآن بعض أبرز الظاهرات الثقافية لذلك المجتمع في المرحلة المشار إليها نفسها واجهتنا فوراً تلك الظاهرة المعروفة التي نرى فيها حركة العلوم المسماة بالعلوم العربية (علوم اللغة والأدب والتاريخ والتشريع الإسلامي والتفسير والحديث وعلم الكلام) يتكامل نموها بوتائر مدهشة بسرعتها، ونرى تطورها يرتقي من الشكل الأدنى إلى الأعلى، أي من البساطة إلى التركيب والتعقيد، بصورة ملحوظة. ولم يكن ذلك، في الواقع، إلا نتاج التفاعل التاريخي بين العرب الفاتحين وسائر شعوب الامبراطورية العربية الفتية، وهي بمعظمها شعوب ذات حضارات وثقافات متنوعة وعريقة، وكان بعضها في عصر الفتح العربي لا يزال يحتفظ بتراثات

---

(1) دي بور T.J. De Boer، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، القاهرة 1945، ص 29.

تلك الحضارات والثقافات بشكل من أشكال الممارسة العملية. وقد تجلى تأثير ذلك التفاعل الكبير بدخول أسلوب المنطق الأرسطي حتى في صلب العلوم العربية ذاتها. فإن من المعروف أن سيطرة المنطق على هذه العلوم بلغت إلى حد أن أصبح هذا المنطق هو المرجع في أحكام علم النحو العربي[1]، بالرغم من أن النحو، كعلم لساني محض، هو بطبيعته قد يستعصي على سيطرة القواعد والأقيسة المنطقية. كانت هذه الظاهرة التي برزت في العلوم اللسانية حينذاك هي الفارق الأهم بين منهجين: منهج مدرسة البصرة ومنهج مدرسة الكوفة النحويتين، كما هو معروف. ذلك أن المدرسة البصرية تميزت بالتزامها القياس المنطقي في استنباط أحكام النحو، على حين تميزت مدرسة الكوفة بالتزامها أخذ الأحكام النحوية من كلام أهل اللغة العربية في البادية، أي الرجوع إلى اللغة في صفائها الأولي الممتد من الجاهلية. وعلى هذا الأساس اشتهر نحاة البصرة باسم «أهل المنطق». وهذه التسمية ذات دلالة تاريخية قوية تؤكد صلة التعامل بين المنطق وعلوم اللغة العربية والإسلامية. وقد كان لهذا التعامل ولأثره البارز في هذه العلوم خصوم من المحافظين عبروا عن خصومتهم بقول مشهور في القرن الثاني الهجري: «المنطق أفسد العقول»[2]. وهذا القول أيضاً يعطينا الدلالة التاريخية ذاتها مؤكداً وجود تلك الصلة في عصر باكر، لأنه لا يمكن أن يبلغ تأثير المنطق في علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وهي الناشئة في القرن الأول الهجري، ذلك الحد من العمق والسيطرة دون أن يمرَّ جيل بشري وزمني كامل ـ بالأقل ـ على بدء الاتصال بينها وبين المنطق. فإن ظهور آثار المنطق في هذه العلوم يمثل حالة تحول كيفي لها. ولا يمكن حدوث تحول كيفي من غير ممهدات كمية كافية تحتم حدوثه.

---

(1) في كتاب «المقابسات» لأبي حيان التوحيدي (310 أو 320 ـ 400 أو 414هـ) مقابسة شيقة (الثانية والعشرون) عن العلاقة بين النحو والمنطق. وهو تعبير عن مدى ما وصلت إليه هذه العلاقة في عصر التوحيدي من نضج سبقه ـ دون شك ـ تراكم تاريخي ليس بالقليل.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 44.

وهذه الممهدات تقتضي زمناً كافياً للتحول كما قلنا. . . إن صلة التأثير والتأثر بين علم وعلم، أو بين فكر وفكر، أو بين ثقافة وثقافة، هي قضية بالغة التعقيد، فمثل هذه الصلة لا يمكن أن تحدث بصورة ميكانيكية. ولذا لا يمكن توقيتها توقيتاً حاسماً إطلاقاً.

ثم إن هنا قضية تستحق الوقوف عندها قليلاً هي التي أشار إليها دي بور بقوله - وهو على حق - إن «سبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق»[1] بل يرجع ذلك حقاً إلى أن «تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها، وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية»[2]. . إننا هنا نسأل: لماذا ظهر تأثير المذاهب الفلسفية في البصرة قبل ظهوره في غيرها؟ ولماذا سبق نحاة البصرة من الشيعة والمعتزلة غيرهم في فسح السبيل «للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية»، مع أن وجود الشيعة في الكوفة كان أكثر بروزاً وتركزاً وكان فيهم النحويون والكلاميون كما كان الأمر في البصرة؟ ولماذا كان نشوء المعتزلة في البصرة دون الكوفة؟

سبق لنا أن وضعنا أساس الاجابة عن هذه الأسئلة عند بحثنا مسألة القدر التي كانت البصرة بيئتها الأولى كذلك. وخلاصة القول هنا إن هذه المدينة (البصرة) تميزت طوال العصر الأموي بظاهرتين.

الظاهرة الأولى: كونها أكثر الأمصار الإسلامية حينذاك احتشاداً بالقوى الاجتماعية والأحزاب السياسية المعارضة للحكم الأموي، والقوى والأحزاب الموالية له، وكل ما يعبر عن هذه القوى والأحزاب من تيارات فكرية متصارعة. إن هذه الظاهرة تقوم، أساساً، على واقع أن البصرة وضواحيها كانت في ذلك العصر مركز تجمع كبير لفئات واسعة من الكادحين، كشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار والمعدمين

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر نفسه.

والمستخدمين في الصناعات الحرفية، يقابلهم في الكوفة كبار التجار وكبار مستثمري الأرض والمرابين والأريستقراطية الحاكمة.

الظاهرة الثانية: إن البصرة، بسبب من هذا التجمع المتناقض فيها، كانت تتعرض لأشد مظاهر الاضطهاد المسلط على قوى المعارضة من جهة، وعلى تلك الفئات الاجتماعية الكادحة المستضعفة من جهة ثانية. إن هذه البيئة الاجتماعية السياسية، بفضل ظروفها تلك مجتمعة، كانت أكثر من غيرها وأسبق من غيرها، استعداداً لتمثل الأفكار والعلوم التي تحمل إليها وسائل النظر في قضايا المجتمع والطبيعة والفكر بوعي أكثر تقدماً، وتضع في متناول وعيها سلاحاً إيديولوجياً يعارض السلاح الإيديولوجي للدولة الأموية الذي يفرض طريقاً واحداً للوصول إلى المعرفة والحقيقة، ومصدراً واحداً، بعيداً عن استخدام القابليات المعرفية التي يملكها الإنسان، ولا سيما العقل الإنساني.

إذن كان المنطق هو الأداة المنظمة لاستخدام السلاح الإيديولوجي، أي السلاح المتمثل بالأفكار الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الأموي بفضل علاقة التفاعل الاجتماعي والثقافي الواسع والعميق التأثير في هذا المجتمع الكثير التنوع البشري. بل كان المنطق هو بذاته سلاحاً إيديولوجياً قائماً بنفسه من حيث كونه أسلوباً عقلانياً في تنظيم العلاقات بين الموضوعات والقضايا لاستخلاص النتائج بطريق العقل المستقل. فإن المنطق، من حيث هو كذلك، كان الأخذ به في التفكير وفي الاستنباط وتعميم الأحكام سلاحاً طبقياً غير مباشر في معارضة سلاح النصوص المنقولة والتعميمات الجاهزة الذي كانت الدولة تفرض به سيطرتها المطلقة على مختلف قوى المجتمع، والذي كانت تحارب به الدولة خصومها السياسيين والطبقيين معاً.

هذا من حيث المضمون الإيديولوجي لاستخدام المنطق في العصر الأموي، وهو المضمون نفسه الذي كان يحمله استخدام الفكر الفلسفي بوجه عام في ذلك العصر. فنحن لا نستطيع، إذن، أن نتصور وصول الفكر الفلسفي إلى العرب، في العصر الأموي، كما تدل المعطيات التاريخية على

ذلك، منفصلاً عن المنطق. ذلك لأن الأقنية الاجتماعية والثقافية، وهي مدارس النساطرة واليعاقبة في بلاد الشام وما بين النهرين، ومدرسة الاسكندرية، وحركة التمازج الحضاري بين شعوب الأمبراطورية العربية، والجدل الديني والفكري، وترابط المصالح المادية وتناقضها داخل البنية التاريخية الملموسة لعلاقات الإنتاج المادي ـ نقول: إن هذه الأقنية الاجتماعية والثقافية التي كانت توصل الفكر الفلسفي إلى العرب حينذاك، هي نفسها كانت مركبة من عنصري النظر الفلسفي والمنطق معاً دون انفصال.

وحين كان علم الكلام يتكون وينمو ويتطور، خطوة خطوة، خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، على أيدي القدرية أولاً، وعلى أيدي وارثيهم المعتزلة بعد ذلك، كان يحدث هذا كله على وهج الفكر الفلسفي وآلته العقلانية حينذاك (المنطق) متلازمين.

وإذا كانت المصادر التاريخية لا توضح لنا، حتى الآن، كيف وصل المنطق إلى الفكر العربي في عصر بني أمية، وبأية وسيلة وصل، فإن فقدان هذه الحلقة التاريخية لا يدعنا نفقد الدليل المنهجي الذي يمكننا من استكشاف جزء كبير من خط الصيرورة الذي كان يسير عليه الفكر العربي ارتباطاً بحركة المجتمع العربي نفسه بعد ظهور الإسلام وبعد الفتوحات الواسعة.

ومع ذلك لا يصح القول أن المصادر التاريخية تنفي ـ وليس فيها ما ينفي ـ وصول المنطق إلى ذلك العصر ليفعل فعله الذي أشرنا إليه في أساليب التفكير وفي تطور العلوم العربية، بقدر ما يفعل فعله في تسليح المعارضة السياسية والطبقية بسلاح فكري جديد في مجال الإيديولوجيا، بل، لقد رأينا في ثنايا هذا الفصل، أن المصادر المذكورة تفتح أمامنا منافذ غير شحيحة الضياء لاستنتاج كل ذلك. ولهذا، ليس يهمنا كثيراً، بعد، أن يكون وصول المنطق إلى الفكر العربي ـ الإسلامي آنذاك بطريق الترجمة، أم بطريق التمازج الحضاري العفوي، أو التلاقح الفكري غير المنظم وغير المباشر.

3 ـ دور المنطق في الفكر العربي ـ الإسلامي

في ما سبق من هذا الفصل حاولنا إلقاء بعض الضوء على مفهوم الصلة الباكرة بين الفكر العربي ـ الإسلامي ومنطق أرسطو، مرتبطاً بحركة تطور الصلة بين هذا الفكر وبين جملة المعارف الفلسفية اليونانية. وفي هذا الضوء ربما أمكن أن نلحظ الدلالة الاجتماعية والإيديولوجية لهذه الصلة، التي كانت جزءاً من الدلالة الكلية لبدء انتقال هذا الفكر من ظروف مرحلته التاريخية (في العصر الجاهلي)، نعني مرحلة التفكير البسيط المباشر والعفوي، إلى أولى مراحل النظر التركيبي والتحليلي والتجريدي والمعقد، أي أولى مراحل الوعي الفلسفي.

في المسار الطويل لحركة هذا الانتقال، خلال القرنين الأولين للهجرة، كانت تنضج الحاجة، شيئاً فشيئاً، إلى منهج عقلاني معين يتخذه الفكر العربي دليلاً له في ممارساته الجديدة لكثير من المعارف الجديدة عليه، المتنوعة الأشكال والموضوعات والمصادر البشرية، كي يحسن استخدام هذه المعارف وتطويرها وإغناءها بتجربته الخاصة في سبيل تلبية حاجات المجتمع الجديد الكبير المتحرك، الذي كانت تنمو في داخله قوى اجتماعية كثيرة التنوع، بينها تلك القوى النشيطة الكائنة يومئذٍ في مواقع الإنتاج المادي لهذا المجتمع، ونخص منها بالذكر هنا القوى التي تعمل في الأرض والتي تعمل في إنتاج الصناعات الحرفية، وهي صناعات كان هذا المجتمع ذو الطابع الإقطاعي الغالب المتميز يتطلب منها تقنيات جديدة متقدمة نسبياً، كما يتطلب منها أنواعاً مستحدثة عالية التقنية، لتسد حاجات الترف الأريستقراطي المتمثل، أكثر فأكثر، برجال الدولة بمختلف حلقات التسلسل الهرمي لمراكزهم السياسية والإدارية.

بتأثير هذا المركب كله من الحاجات ظهرت حركة نقل العلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية والطبية، في أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، نقلاً منظماً «معقلناً» ترعاه الدولة نفسها. كان ذلك أشبه بالتفجير الدينامي، بعد التمهيد الطويل الذي سبقه في القرنين الأولين. وكان التراث

الأرسطي المنطقي بكامله تقريباً يتصدر حركة النقل هذه، كما يتفق على ذلك رأي المؤرخين.

يقابل هذا التفسير التاريخي لتلك الحركة، تفسر مثالي ذاتي جاء عند ابن النديم في «الفهرست» وتناقله بعض المؤرخين على سبيل التسليم به دون مناقشة. يقول صاحب «الفهرست» إن الخليفة العباسي المأمون «رأى في منامه أرسطاليس فسأله بعض الأسئلة، فلما نهض من منامه طلب ترجمة كتبه، فكتب إلى ملك الروم يسأله الأذن في إنفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة المدخرة في بلاد الروم، فأجابه إلى ذلك بعد امتناع. فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل»[1].

وبمثل هذا التفسير المبتذل لحركة نقل العلوم في عهد المأمون، يفسر الكثير من المؤرخين، حتى المحدثين منهم، الحركة التي حدثت في عهد المنصور أبي جعفر، من الاستعانة بمدرسة جنديسابور وأطبائها وأساتذتها لتلبية الحاجات الاجتماعية الناضجة إلى الطب المتطور نسبياً وإلى الأطباء وإلى نقل المزيد من الكتب الطبية اليونانية والعربية. فإن معظم هؤلاء المؤرخين يرجعون هذه الحركة إلى مرض أصاب المنصور في معدته، فنصحه أطباؤه باستقدام جورجيس بن بختيشوع السرياني رئيس أطباء جنديسابور لمعالجته، فاستقدمه بطريقة دراماتيكية ـ كما يصفون ـ فلما نجح بمهمته حمل على البقاء في بغداد، فأقام فيها نهائياً، وكان ذلك بداءة حركة نشيطة في مجال تطور المعالجات الطبية والبحوث الطبية والتأليف الطبي، إلى آخر القصة..[2].

الواقع أن كل ما حصل من نقل علمي ونشاط فكري وثقافي، سواء في

---

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 243.

(2) راجع ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، جـ 1/ 124، وجرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، جـ 3، ص 156، طبعة دار الهلال، القاهرة 1958.

عهد المنصور أم في عهد المأمون، أو في ما قبلهما وما بعدهما، إنما يمثل إحدى ظاهرات التطور الاجتماعي العاصف وإحدى الحتميات التاريخية لذلك المجتمع الذي كانت تنضج فيه أسباب هذا التطور، وكانت تتضافر فيه كل الظروف الموضوعية، الداخلية والخارجية، لتحقيق تلك الحتميات التاريخية.

4 ـ منطق أرسطو

قلنا إن التراث المنطقي لأرسطو كان يتصدر حركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية في عصر المأمون العباسي، كما هو معروف في كتب المؤرخين لهذه الحركة. فهل يدل ذلك على أن الفكر العربي ـ الإسلامي اختار يومئذٍ منطق أرسطو ليكون هو ذلك المنهج الذي كانت حاجة التطور تدعو إلى الأخذ به دليلاً في تنسيق مختلف العمليات الفكرية وفي سبيل الحصول على القوانين التي وصفها الفارابي بأنها «القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط...»[1].

ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال إجابة حاسمة. صحيح أننا لا نشك في أن منطق أرسطو كان له دور عميق التأثير في مسار تطور الفكر العربي ـ الإسلامي خلال حركة انتقاله إلى مرحلة الوعي الفلسفي، ثم خلال مرحلة بناء عمارته الفلسفية ذاتها. ولكن لا نشك ـ مع ذلك ـ في أن مفكري المجتمع العربي ـ الإسلامي آنذاك ولا سيما الذين عملوا منهم في حقول الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية قد أخضعوا نظام هذا المنطق إلى

---

(1) الفارابي، إحصاء العلوم: دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية 1949 تحقيق د. عثمان أمين، ص 53. وهذا النص جاء في «أحصاء العلوم» كتعريف لـ «صناعة المنطق».

عمليات تكييف مستمرة وفقاً لمواقف كل فريق منهم حيال القضايا التي كانت تضعها أمامهم ظروف هذا المجتمع الجديد المعقد التركيب، ووفقاً للمواقع الاجتماعية التي تحدد تلك المواقف. غير أن عمليات التكيف هذه لم يكن شأنها أن تحدث تغييراً في القوانين العامة الأولية أو في البنية الأساسية لنظام أرسطو المنطقي. إن هذه العمليات الصادرة عن المواقف الفكرية ومنطلقاتها الاجتماعية غير المباشرة، كان بعضها يتناول جانباً واحداً من جوانب المنطق الأرسطي، كالجانب الشكلي منه مثلاً، دون الجانب الأنتولوجي(*) كما فعل علماء الكلام السلفيون، ومعظمهم من الأشاعرة، وفي طليعتهم الغزالي.

ولكن هناك نوعاً آخر من التكييف لمنطق أرسطو حصل أثناء تعامل الفكر العربي ـ الإسلامي مع هذا المنطق، هو أشبه بالتكييف الذي حصل في تعامله مع فلسفة أرسطو نفسها أو مع الفلسفة اليونانية واليونانية ـ الرومانية بعامة، ومع الأفلاطونية الجديدة بالأخص. نعني بهذا «النوع الآخر» ما أحدثه الفكر العربي ـ الإسلامي من تغيير في الأنظمة المنطقية والفلسفية والفكرية التي تعامل معها آتية من الخارج. فذلك تغيير لم يكن إرادياً وذاتياً، بل اقتضاه، موضوعياً، واقع الاختلاف في اتجاهات التفكير بين العرب الإسلاميين وبين أصحاب تلك الأنظمة القدماء، بسبب من اختلاف العلاقات الاجتماعية اختلافاً نوعياً بين عصرين ومجتمعين متباعدين من جهة، ولاختلاف درجات التطور التاريخي للمعارف البشرية بين العصر العربي ـ الإسلامي الوسيط وعصور الفلسفة اليونانية القديمة ومنطقها من جهة أخرى. إن هذا النوع من التغيير أو التكييف إنما حدث في نظام منطق أرسطو عند فريق من مفكري المجتمع العربي ـ الإسلامي، هم فريق الفلاسفة، وقد حدث ذلك على نحو من التعامل الديالكتيكي، وفقاً لقانون نفي النفي الذي لا يعني إزالة السابق ونفيه كلياً، بل يعني إزالة ما هو سلبي فيه وإبقاء ما هو إيجابي، أو إزالة ما قد انتهى دوره تاريخياً منه والحفاظ على جوانبه الأخرى القادرة على الاستمرار بدورها وقتاً آخر...

(*) تعبير يوناني يقصد منه تمييز المضمون وفصله منهجياً عن الشكل. (الناشر).

وقبل الانتقال إلى التحديد، بصورة ملموسة، لتلك الأشكال المختلفة من المواقف تجاه منطق أرسطو، ينبغي توكيد القول بأن الدور الذي أداه منطق أرسطو للفكر العربي ـ الإسلامي في تلك المرحلة الانتقالية التاريخية، كان دوراً إيجابياً تقدمياً يتجلى في أنه كان وسيلة نظرية وتطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لترسيخ فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في تحصيل المعرفة، وللتصدي لفكرة حصر منابع المعرفة في مصدر واحد. وإنما استطاع منطق أرسطو أن يؤدي هذا الدور الإيجابي، لأنه لم يكن منطقاً شكلياً محضاً كما حاول أن يفهمه بعض مفكري العصر الوسيط في الشرق وفي الغرب الأوروبي على السواء، بل كان منطقاً شمولياً يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معاً، وذلك يتجلى، بوضوح، في تقسيم أرسطو كتبه المنطقية إلى «التحليلات الأولى» التي تعالج القوانين الشكلية للفكر، و«التحليلات الثانية» التي تعالج القوانين التطبيقية للبرهان المنطقي. وأرسطو لم يحصر نظام المنطق في تكنيك استعمال المصطلحات، بل هو كذلك حلل أشكال التفكير، وحاول دائماً في منطقه إقامة العلاقة بين هذه الأشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير. وقد كشف لينين هذه الظاهرة المهمة في منطق أرسطو، حين أشار في «دفاتر فلسفية» إلى أن أرسطو يبحث عن المحتوى الأنتولوجي للعمليات المنطقية، وأنه يجمع دائماً بين المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي بحيث يتجلى عنده المنطق الموضوعي دائماً[1]. وهناك ملاحظة أخرى عن منطق أرسطو ذكرها لينين في معرض تعليقه على نص هيغلي بشأن المفهوم الشكلي الصرف للمنطق. قال هيغل: «.. حتى إذا لم نرَ في الأشكال المنطقية شيئاً آخر سوى وظائف الفكر الشكلية، فإنها بذلك وحده تستحق أن تفحص لكي نرى إلى أي حد تتوافق مع الحقيقة. إن منطقاً لا يعنى بهذه المسألة لا يمكنه في أقصى احتمال أن يدعي قيمة وصف طبيعي تاريخي

---

(1) يقصد لينين بالمنطق الذاتي: منطق الأفكار، ويقصد بالمنطق الموضوعي: منطق الأشياء.

لظاهرات الفكر». فعلق لينين هنا على هذا النص قائلاً: «بالضبط هذه هي مأثرة أرسطو الخالدة». وعقب على هذه العبارة بقوله: «ولكن من الضروري المضي إلى أبعد من ذلك»[1].

وبالإجمال: إن فضل أرسطو كونه لم يعتقد أن مهمته تنحصر في تسجيل أشكال التفكير وأشكال التحليل، بل أضاف إلى ذلك أنه حاول إيجاد مبادىء للارتفاع إلى المعرفة العلمية. فهو حين درس أشكال الاستدلال المنطقية، إنما كان يدرسها على أساس صلتها بالواقع الخارجي وبالعلوم التطبيقية، لا سيما منها علوم الطبيعة. وهكذا شأنه في تصنيف الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض). فقد توصل إلى هذا التصنيف بفضل دراسته عالمي النبات والحيوان. ويبدو لنا أن هذه الميزة العظيمة للمنطق الأرسطي وجدت في الفكر العربي ـ الإسلامي استجابة لها وفهماً، لذلك وجدت مكانها للتأثير في كثير من عمليات هذا الفكر أثناء حركته التاريخية العاصفة. نعني حركة نشأة العلوم العربية ـ الإسلامية، ثم نشأة النظر الفلسفي في العقائد والطبيعة والمجتمع، وتطوره بوتائر مدهشة السرعة حتى تحول، في نحو أقل من قرن، عبر علم الكلام، من اتجاهه اللاهوتي الصرف إلى أنظمة فلسفية مستقلة عن هذا الاتجاه استقلالاً نسبياً بعيد المدى.

لا نقصد أن نضع المنطق الأرسطي في مكان هو أوسع وأكبر من مكانه الحقيقي في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط. وإنما القصد أن نتعرف مكانه هذا على حقيقته دون إجحاف، ودون مبالغة. وذلك يدعونا إلى التذكير هنا ببعض المواقف المادية في منطق أرسطو، التي اهتدى إليها بعض ممثلي الفكر العربي في ذلك العصر. وأول ما يبرز أمامنا، في هذا المجال، فكرة أرسطو في كتاب «المقولات» بشأن المعرفة

---

(1) «دفاتر فلسفية»: خلال تعليقات لينين على الجزء الثاني من المجلد الرابع لمنطق هيغل حول: المنطق الذاتي لمذهب المفهوم. ويشير لينين في الفقرة المذكورة هنا إلى ص 31 من هذا الجزء. (راجع الطبعة العربية لدفاتر فلسفية ـ دار الحقيقة 1971، ص 201).

وموضوعها. فهو يضع هنا مسألة تشكل موقفاً مادياً، وهي أن أرسطو يقرر ضرورة كون الموضوع الذي يتناوله إدراكنا موجوداً قبل المعرفة، لأنه لا يمكن أن تحصل على المعرفة إلا إذا كانت موضوعاتها موجودة من قبل. ويقول إنه ربما لا يمكن أن نرى المعرفة تنشأ مع الموضوع المدرك (بفتح الراء) في وقت واحد. وبناء على ذلك إذا انتفى الموضوع المدرك فإن المعرفة تنتفي حتماً. في حين أن انتفاء المعرفة لا يؤدي حتماً إلى انتفاء الموضوع المدرك، فمثلاً، دائرة التربيع: معرفتها غير موجودة حتى الآن، ولكن دائرة التربيع نفسها موجودة بوصف كونها شيئاً ممكناً إدراكه.

في هذه الفكرة: أرسطو يعترف بأسبقية الكائن على الوعي فهو إذن يتخذ موقفاً مادياً في هذا المسألة. هذا جانب، وهناك جانب آخر في منطق أرسطو يعد من الجوانب المعبرة عن موقف مادي فيه. فهو حين يبحث مسألة المفهوم (الماهية) يقرر أن المفهوم، أو الكلي، ليس مفارقاً روحياً قائماً وراء الأفراد أو الجزئيات، أو العالم الخارجي المادي، كما هو الأمر عند أفلاطون (عالم المثل)، وإنما هو كامن في الجزئيات (العام في الخاص)، وإنه لا وجود للمفهوم، للكلي، دون وجود الأفراد، ونحن لا نصل إلى معرفة الكلي إذا لم نعرف الأفراد تكراراً قبل ذلك، ولكن هناك فرقاً بين معرفة الفرد (الجزئي) ومعرفة المفهوم (الكلي): الأولى تكون بطريق الحس، والثانية بطريق العقل، بالتجريد العقلي. إن فهم أرسطو علاقة المفهوم بالواقعي على هذا النحو من العلاقة يشكل موقفاً مادياً كذلك[1].

---

(1) نأخذ هذا الموقف بوصفه موقفاً إيجابياً، دون أن نغفل كون أرسطو ينجذب في هذه المسألة، من جانب آخر، إلى أساسه المثالي، أو إلى بقايا الأفلاطونية في تفكيره، حين يلجأ في حل مشكلة الحلقة الأساسية التي تربط المفهوم بالواقعي أو الجزئي، إلى عنصر أفلاطوني، فيقرر أن إدراك المفهوم يحصل عند النفس بطريق الحدس بعد مشاهدة النفس للجزئي مراراً. إن عجز أرسطو عن حل هذه المشكلة يرجع إلى أن مستوى المعارف في عصره لم يسمح له بأن يدخل مقياس التطبيق العملي في حل هذه المشكلة التي يرجع حلها إلى كشف العلاقة الديالكتيكية بين العام والمنفرد كما كشفتها المادية الديالكتيكية في ما بعد.

بفضل هذه الميزات وأمثالها في منطق أرسطو، وبفضل قدرة بعض كبار مفكري المجتمع العربي ـ الإسلامي على كشفها، أمكن أن يؤدي منطق أرسطو دوره الايجابي التقدمي الذي أشرنا إليه. إذ كان هذا المنطق: **أولاً** ـ أداة مساعدة لإنضاج النزعة العلمية في مجمل النشاط الثقافي لذلك المجتمع. **ثانياً** ـ كان أداة ناجحة في توجيه القابليات المعرفية المتفتحة، عند العرب، إلى عمليات التجريد العقلي، أي الارتقاء بالعمليات الفكرية من البسيط إلى المعقد. **ثالثاً** ـ كان منطق أرسطو وسيلة فعالة لدعم الاتجاه العقلاني الذي حمل راية المعارضة الفكرية والإيديولوجية لوحدانية مصدر المعرفة (المصدر الغيبي).

5 ـ مواقف مختلفة من منطق أرسطو

لم تكن تلك النواحي الايجابية في منطق أرسطو لتخفى على أي من الاتجاهات والتيارات الفكرية والإيديولوجية حينذاك. ولذلك اختلفت المواقف منه وفقاً لاختلاف هذه الاتجاهات والتيارات، على نحو ما نرى في ما يلي:

أ ـ **موقف الاتجاه السلفي المتطرف**: هذا الاتجاه اتخذ موقف العداء لمنطق أرسطو وفلسفته، انطلاقاً من المواقع الدينية والاجتماعية. فقد حاربه بشدة، واضطهد المشتغلين به، أو حرض على اضطهادهم باسم الدين. وإذا كانت موجة العداء للمنطق الأرسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل إلى مركز السلطة (232هـ/ 846م) عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال، فإن الموجة الكبرى من العداء للفكر الفلسفي والمنطق ظهرت مع الحملة الإرهابية الفكرية التي أثارها علماء الكلام والأشاعرة، مسلحين بأسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف، الجامد، الميت) والتي كان أشهر علماء الأشعرية وأعظمهم تأثيراً في الرأي العام الديني: أبو حامد الغزالي (1059 ـ 1111م) هو حامل رايتها، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى أجيال لاحقة، وقد شمل إرهابه كل قطر يتحرك فيه نبض للفكر العربي ـ الإسلامي، في المشرق والمغرب على

السواء. ولكن ظله كان في المغرب أشد ثقلاً وتأثيراً منه في المشرق. ولعل ذلك يرجع إلى سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الأكثر محافظة والأكثر التزاماً للنصوص المأثورة. وقد استغل ملوك الطوائف والأمراء وسائر الحكام تأثير رجال اللاهوت الإسلامي في الأندلس وشمال أفريقية، فاستخدموهم في سبيل الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم المطلقة، وكان هؤلاء الحكام محتاجين لتأييد اللاهوتيين المسيطرين فكرياً على الرأي العام، فتساند الفريقان على محاربة الفكر الحر، المتمثل بالفلسفة والمنطق يومئذٍ. فكم من مرة أحرقت كتب ومكتبات، وكم من مفكر سجن ونفي واضطهد أو رجم بالحجارة بسبب من تحريض الفقهاء المتزمتين والرجعيين للحكام والرأي العام على كل من يتحسسون منه الخروج على طريقتهم السلفية في التفكير لاشتغاله بالفلسفة والمنطق. وهذا واحد من مفكري الأندلس حينذاك يصف هذا الواقع التاريخي فيقول: «رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم، ولا يحفل بها ولا يلتفت إليها. وزيادة على هذا إن أهل زماننا ينفرون منها (أي من صناعة المنطق)، ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة»[1].

لم تهدأ موجة الارهاب الغزالي إلا بعض الوقت حين ظهر فكر ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي العظيم، مدافعاً عن الفلسفة، مهاجماً فكر الغزالي المعادي للفلسفة. فقد وضع ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» رداً على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. ولكن ابن رشد لم يستطع أن يرفع ذلك الظل الأسود من الارهاب عن الفكر الفلسفي إلا وقتاً قصيراً، فسرعان ما عاد الظل الأسود هذا يطبق على ابن رشد نفسه رغم مكانته العلمية والاجتماعية العالية في الأندلس والمغرب كله. إذ أثار علماء اللاهوت الإسلاميون غضب حاكم[2] البلاد على ابن رشد بحجة أنه كتب مقالات تدل على فساد دينه ومعتقده، فحوكم الفيلسوف العظيم في مجلس الأمير

(1) يوسف بن طملوس الأندلسي، المدخل لصناعة المنطق، مدريد، جـ 1، ص 8.

(2) كان ذلك في عهد الأمير أبي يوسف المنصور بن عبدالمؤمن سنة 593هـ/ 1196م.

الحاكم بحضور كبار اللاهوتيين المسيطرين على تفكير الجماهير الإسلامية، وحكموه بالنفي، وعاقبوا معه جماعة من مفكري عصره المتحررين[1]، ثم لم يرفع عنه العقاب إلا قبيل موته بقليل سنة 1198، وهي السنة التي مات فيها.

بعد ابن رشد عادت موجة ارهاب الفكر الغزالي تسيطر من جديد على الفكر الفلسفي بصورة شاملة مطبقة، فركدت حركته المبدعة. وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر اشتدت وطأة الارهاب، أكثر فأكثر، إذ كان العداء للفلسفة والمنطق إحدى السمات السائدة لتلك المرحلة. فإنه بعد قتل الشاب الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السهروردي، في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي (587/ 1191م) متهماً بالتفلسف والإلحاد، ظهر زعيمان من زعماء الفكر الديني السلفي المتعصب، عبرا عن عداء القوى المحافظة للمنطق والفلسفة بأسلوب تحريضي شديد الاثارة: أحدهما، أبو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (ـ 643هـ/ حوالى 1244م)، والثاني هو المعروف بشيخ الإسلام ابن تيمية (ـ 728هـ/ 1328م). أما الأول فهو صاحب الفتوى المعروفة في التاريخ باسم «فتوى ابن الصلاح» في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة، تعليماً وتعلماً. وفيها يقول ابن الصلاح: «... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر». وينتهي من هذه المقدمات إلى تحبيذ الضرب على أيدي المشتغلين بهما، داعياً إلى اضطهادهم في كل شيء حتى قطع أسباب العيش عنهم وسلبهم الحياة[2]. أما ابن تيمية فقد شهر حرباً على الفكر الفلسفي بالطريقة نفسها، أي بتحريم قراءة كتب الفلاسفة والمناطقة، ورمى ابن سينا بالإلحاد في «مجموعة الرسائل الكبرى» (طبعة القاهرة ص 138)، وكتب رسالة خاصة في تفنيد آراء علماء الكلام والمنطق والفلسفة والتصوف. وفي القرن الرابع

(1) ذكر ابن أبي أصيبعة أسماء هؤلاء الجماعة في ترجمته لابن رشد، هكذا: أبو جعفر الذهبي، وأبو عبدالله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي (طبقات الأمم).

(2) فتاوى ابن الصلاح، نشر منير الدمشقي، القاهرة 1348هـ، ص 34 ـ 35.

عشر الميلادي أيضاً برز الزعيم الديني المعروف بالإمام الذهبي، فجرى هذا المجرى مصرحاً بأن ليس من «دواء» لعلوم الفلسفة «وعلمائها القائمين بها، علماً وعملاً، إلا التحريق والإعدام من الوجود»[1].

ليس التعصب المذهبي والجمود الفكري وحدهما مصدر هذه المواقف العدائية تجاه المنطق، بل ينبغي أن نرى وراء التعصب والجمود أمراً آخر هو الأصل في ذلك. ينبغي أن نرى الموقع الاجتماعي لهؤلاء المتعصبين، وأن نبحث عن المنطق الإيديولوجي لهذه المواقف. إن القوى المحافظة من الفقهاء كانت ـ دون شك ـ تدرك مدى تأثير منطق أرسطو في توطيد مواقع الفكر الفلسفي وإبراز المواقف المادية لدى بعض ممثلي الفكر الفلسفي.

ب ـ موقف الاتجاه السلفي المستفيد من المنطق الأرسطي

إن ذلك الموقف المعادي لمنطق أرسطو لا يعني أن السلفيين جميعاً اتخذوا الشكل السابق نفسه في عدائهم له، كما لا يعني ذلك أنهم تجنبوا استخدام هذا المنطق في مؤلفاتهم اللاهوتية، أو تخلصوا من تأثيره في أساليب تفكيرهم. فالواقع أن تأثير هذا المنطق كان أعمق وأرسخ من أن يستطيع التخلص من سيطرته أحد من المشتغلين بمسائل الفكر والعلم ـ كل علم ـ مهما اختلفت اتجاهاتهم الفكرية ومنطلقاتهم الإيديولوجية. ولذلك نجد فريقاً من السلفيين، ولا سيما المتأخرون منهم، يتخذ موقفهم العدائي من هذا المنطق شكلاً آخر يختلف عن الشكل السافر التعصب الذي أوضحناه في ما سبق (فقرة «أ»). وذلك أنهم عمدوا إلى عزل منطق أرسطو عن دلالته المضمونية، أي عن مادته المعرفية، وحصروه في جانب وحيد، هو الجانب الشكلي الصرف.. وهذا نوع من التشويه. وقد فطن الفيلسوف الاجتماعي الكبير ابن خلدون إلى هذا الشكل من «التغيير» في منطق أرسطو ـ على حد تعبيره ـ حين استعرض مضمونات كتب المنطق الأرسطية الثمانية، وتحدث عن ترجمتها «في الملة الإسلامية»، وتحدث كذلك عن

---

(1) د. محمد يوسف موسى، ابن تيمية، القاهرة، سلسلة أعلام العرب، 1962، ص 50.

«تداول فلاسفة الإسلام» لها بالشرح والتلخيص. وهنا قال ابن خلدون: «... ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق». وقد وضع يده فعلاً، بدقة وبمهارة، على نقطة «التغيير»، فقال: «... ثم كلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة. وربما يلم بعضهم باليسير منها إلماماً، وأغفلوها كأن لم تكن، وهي المهم المعتمد في هذا الفن»[1].

ومهما يكن موقف هذا الفريق من السلفيين فإنهم قد استخدموا منطق أرسطو حتى في هجومهم على الفلسفة والفلاسفة، وإن كان ذلك من جانبه الشكلي الخالص. وأبرز مثال على ذلك موقف الغزالي نفسه. فهو رغم عدائه الشهير للفلسفة والفلاسفة، ورغم حربه التاريخية لهما، لم يكتف بأن وضع عدة مؤلفات خاصة بالمنطق الشكلي، بل نراه يضع مقدمة منطقية خالصة لكتابه «المستصفى» يقول فيها، بلهجة صارمة، إنَّ من لا يعرف هذه المسائل المنطقية (التي احتوتها المقدمة) لا ثقة بعلمه[2]. وقبل الغزالي كان أمام الحرمين، وهو من كبار قدماء الأشاعرة (ـ 478هـ) قد استخدم المنطق الأرسطي في مباحث أصول الفقه، رغم مخالفاته لهذا المنطق[3]. وبين المتأخرين من هذا الفريق السلفي فخر الدين الرازي (ـ 606هـ/ أوائل القرن الثالث عشر الميلادي)، وأفضل الدين الخونجي[4] (646هـ/ منتصف القرن الـ 13). فإن هذين العالمين عنيا في مؤلفاتهما بالمنطق، لكن بالطريقة التي وصفها ابن خلدون في كلامه السابق. ويقف ابن حزم الأندلسي (ـ 456هـ/ حوالى 1064) هذا الموقف نفسه من منطق أرسطو. فهو بالرغم من أنه سلفي متزمت، بحكم مذهبه الظاهري، قد انتصر لهذا

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، بيروت 1956، ص 881 ـ 885.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (علم أصول الفقه)، المكتبة التجارية، القاهرة.

(3) انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 76.

(4) راجع ابن خلدون، المقدمة، ص 885.

المنطق ووضع كتابه المنطقي المعروف باسم «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالأمثال العامية والأمثلة الفقهية»[1]، وكان كتابه هذا رداً عملياً على موقف العداء للمنطق في عصره من قبل الفقهاء والمتكلمين المتأخرين.

جـ ـ موقف الاختلاف النظري بين منطقين:

إضافة إلى الموقفين السابقين، وجدت نقاط اختلاف نظري بين منطق أرسطو ومنطق بعض المذاهب الفقهية والكلامية والفلسفة التصوفية في بعض المسائل المعيّنة. وهذا الاختلاف يعد نوعاً من التكييف الذي تعرض له منطق أرسطو، بل المنطق القديم بوجه عام، خلال عملية التفاعل الثقافي ضمن حدود الاطار التاريخي لهذه العملية عصرئذٍ. ونذكر، في ما يأتي، بعض نقاط الاختلاف هذه، على سبيل المثال:

أولاً ـ مسألة الحد (Term): في هذه المسألة يرى **فخر الدين الرازي**، مثلاً، بطلان القول بأن الحد مركب من جنس وفصل[2]، خلافاً لمفهوم الحد عند أرسطو. فإن الحد الأرسطي يأتي مركباً من جنس وفصل[*] لكي يجيب عن سؤال: **ما هو**؟ أي شرح «ماهية» الشيء و«حقيقته»[3]. ومصدر هذا الرأي عند الرازي هو إنكاره وجود الكلي إطلاقاً في الخارج. وهكذا شأن معظم المتكلمين الأشاعرة. فهم يذهبون إلى أن الكليات ليست سوى أسماء اصطلاحية. ويؤكد عثمان أمين أنهم استمدوا هذا المذهب من الرواقية[4]. لكن، هل نستخلص هنا علاقة بين هذا المذهب ومذهب الإسميين المعروف في العصر الوسيط في أوروبة؟[5]. ربما يؤيد ذلك أن

---

(1) حققه وقدم له إحسان عباس، ونشرته دار مكتبة الحياة، بيروت 1959.

(2) الرازي، المباحث المشرقية، حيدر آباد، جـ 1، ص 20.

(*) كثيرون يستعملون كلمة نوع بدل فصل، وأساس التعريف عند أرسطو هو الجنس القريب والفصل النوعي.

(3) كما في قولنا: الإنسان ناطق، جواباً عن سؤال: ما الإنسان؟. فهذا الجواب يسمى «حداً» (تعريفاً) منطقياً أرسطياً مؤلفاً من جنس (حيوان) وفصل «ناطق».

(4) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة 1959، ص 296، ط 2.

(5) يرى أنغلز أن «الإسمية» الأوروبية القروسطية تعد ـ بوجه عام ـ التعبير الأول للمادية في أوروبة (مقدمة الطبعة الإنكليزية لكتابه «الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية

الذين يذهبون مذهب الرازي في بطلان التعريف الأرسطي يرون أن الحد (التعريف) لا يزيد عن كونه شرحاً للفظ الاسم، وليس هو تحديداً لماهية المعرَّف، كما هو مفهوم الحد في منطق أرسطو. يقول أحد كبار المتكلمين السلفيين[1]: «.. المحققون من النظار (النظريين) يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو... إلخ».

وهناك موقف آخر، في مسألة الحد، نجده عند الفيلسوف الإشراقي المتصوف السهروردي المشتهر باسم «الشاب القتيل». فهو يعارض أيضاً نظرية التعريف الأرسطية، ولكن من جهة ان التعريف الأرسطي ليس هو ـ حسب رأي السهروردي ـ أداة منتجة في طريق المعرفة، لأن الخاصة[2] المميزة للشيء المعرف لا تكشف لنا حقيقة الشيء المعرَّف. فنحن نعرِّف الحصان مثلاً ـ حسب طريقة أرسطو ـ بأنه حيوان (جنس) صاهل (خاصة): أما الحيوانية فمفهومة لدينا، وأما الصاهل فأمر ليس مفهوماً بعد، لأنه لا يوجد إلا في الشيء المعروف به، وهو الحصان. من هنا كان تعريف الحصان بأنه حيوان صاهل، خلواً من المعنى لدى الشخص الذي لم يكن قد رأى الحصان بعد. ثم ينتهي السهروردي إلى القول بأن التعريف الصحيح هو الذي تحصى فيه كل الخصائص الذاتية التي إذا أخذت مجتمعة لم توجد إلا في الشيء المعرَّف[3].

أما فلاسفة العرب الإسلاميون ولا سيما أشهرهم: الفارابي وابن سينا

= العلمية» 1892). غير أن القول بوجود المنفرد وحده ونفي وجود العام إطلاقاً يؤدي بـ «إسمية» المدرسيين الأوروبيين إلى اللامعقولية. وهذا ما نفهمه من «اسمية» المتكلمين الإسلاميين، والرازي بالخصوص.

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بومباي 1947، ص 14.

(2) يقصد بالخاصة: إحدى الكليات الخمس التي تدخل في تعريف الماهية حسب منطق أرسطو، مثل «الضاحك» في تعريف الإنسان.

(3) محمد مصطفى حلمي، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 12، العدد 8، مادة «السهروردي شهاب الدين يحيى المقتول سنة 578/ 1182» تعليقاً على مقال فان دي برغ S. Van de Bergue عن السهروردي.

وابن رشد، فقد أخذوا بنظرية التعريف الأرسطية، ومرجع ذلك ـ أساساً ـ أنهم يذهبون إلى القول بوجود الكلي[1]، وإلى كون الكليات شارحة لحقائق الأشياء وماهياتها، فهي ـ أي الكليات ـ ليست مجرد أسماء اصطلاحية عندهم إذن. فابن سينا، مثلاً، يضع مبحث الكليات الخمس (الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام) على أساس كونها تقع في جواب «ما هو؟». أي أنها تقع في صلب التعريف بحقيقة الشيء وماهيته. فيقول: «كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو»[2]. ويقول في مفهوم الحد (التعريف): «الحد قول دال على ماهية الشيء، ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، ويكون لامحالة مركباً من جنسه وفصله.. إلخ»[3]. غير أن ابن سينا لم يحصر التعريف بهذا النوع الأرسطي، بل ذكر أنواعاً ثلاثة أخرى للتعريف هي: التعريف بالإشارة والتعريف اللفظي، ثم التعريف باللوازم واللواحق، وهو ما يسمونه بالرسم، إنه تعريف مأخوذ من «اللوازم التي هي المقومات للوجود وإن لم يكن للماهية والمفهوم»[4]. وميزة التعريف الأخير كونه يعتمد الاستقراء، خلافاً للتعريف الأرسطي. وهذه إضافة سينوية إلى نظرية أرسطو.

ثانياً ـ مسألة ارتفاع النقيضين: من المبادىء الأولية التي يستند إليها البرهان المنطقي الأرسطي، مبدآن معروفان، أولهما: مبدأ استحالة اجتماع النقيضين. وثانيهما: مبدأ استحالة ارتفاع النقيضين، وهذا الأخير يسمى أيضاً «مبدأ الثالث المرفوع». أما المبدأ الأول فليس هناك من يخالفه عند المناطقة العرب. عبر أننا نجد من خالف الثاني، مثل أبو سليمان المنطقي

---

(1) يرى الفارابي أن للكلي ثلاثة أنواع من الوجود: 1 ـ وجود قائم في الجزئي. 2 ـ وجود لاحق يحصل بعد وجود الجزئي بطريق التجريد (وجود ذهني). 3 ـ وجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات (انظر الموسوعة الفلسفية المختصة، ص 208 ـ 210).

(2) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1947، ص 44.

(3) المصدر السابق، ص 56.

(4) ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة 1910، ص 39.

السجستاني (ـ 380هـ/ 990م) أستاذ أبي حيان التوحيدي[1]. فإنه أثناء محاولته إثبات وجود الله قال إن الطريق الوحيد إلى ذلك هو نفي الصفة (عن الله) ونفي أن لا صفة، نفي الحد ونفي أن لا حد. ثم فطن أن هذا الكلام يثير الاعتراض عليه بأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين[2]، فقال في رد هذا الاعتراض إن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين منها موجباً والآخر سالباً، وهذا الشرط غير متوافر هنا. فإن كلتا القضيتين سالبة[3]، فلا تناقض مطلقاً بين «لاموصوف» و«لا لاموصوف»، وإنما يتحقق التناقض بين «موصوف» و«لا موصوف». وأخيراً يقول السجستاني: **نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حي وليس بحي، بل رفعنا النقيضين فقلنا: لا موصوف، ولا لا موصوف**[4].

السجستاني هنا يدفع عن نفسه تهمة القول بالجمع بين النقيضين، في حين يقول إنه رفع النقيضين، دون أن يجد في ذلك حرجاً أو سبباً لاعتراض. فهو إذن يخالف بصراحة وببساطة مبدأ استحالة رفع النقيضين أي «مبدأ الثالث المرفوع».

ثالثاً ـ مسألة قانون العلية: في منطق أرسطو أن قانون العلية من أوليات المقدمات البرهانية. فإن الارتباط بين العلة والمعلول، أو بين السبب والمسبب، في جود الأشياء والأحداث والأشخاص، هو ارتباط ضروري بدهي بحكم العقل.. وعلى أساس هذه الضرورة والبداهة العقلية تقوم صحة البراهين المنطقية أو عدم صحتها.

---

(1) ولد أبو حيان التوحيدي بين سنتي 310 ـ 320هـ ومات بعد سنة 400 وقبل سنة 414هـ على وجه التقريب (عبدالرزاق محي الدين، أبو حيان التوحيدي. مكتبة الخانجي، القاهرة 1949، ص 10، 13).

(2) نفي الصفة ونفي أن لا صفة، يساويان المعادلة التالية: لا موصوف + لا لاموصوف = ارتفاع النقيضين.

(3) يقصد أن دليله قائم على هاتين القضيتين: لاموصوف (سالبة)، ولا لاموصوف (سالبة أيضاً). فليس هنا إذن قضية موجبة وأخرى سالبة ليكون هنا جمع بين النقيضين.

(4) ابن تيمية، شرح العقيدة، القاهرة، ص 74.

في هذه المسألة وقف الأشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام موقفاً معارضاًينكر قانون العلية من الأساس، وهو يخالف بذلك موقف أشهر الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في دراساتهم بالمنطق والفلسفة. مثلاً، يقول ابن رشد: «إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له»[1].

إن الاختلاف في هذه المسألة ليس هو، في الواقع، اختلافاً نظرياً وحسب، بل هو يتضمن اختلافاً إيديولوجياً بالأساس. فإن إنكار قانون العلية هو شكل من أشكال إنكار العقل، كما قال ابن رشد، وإنكار دوره في تطور العلم. وذلك يعني ـ بالنتيجة ـ إنكار تطور المجتمع.

إن الأشاعرة، بوجه عام، وجدوا أن الالتزام بمبدأ العلية كقانون عقلي منطقي، يحمل خطراً على فكرتهم القائلة بأن الله يخلق أفعال الإنسان وأحداث الطبيعة وأشياءها بصورة متجددة باستمرار في كل لحظة. بمعنى أن هذه الأفعال تنقسم أجزاء ينفصل بعضها عن بعض، لا ترابط بينها بسببية مطلقاً، يخلق الله كل جزء خلقاً مستقلاً على انفراد[2]. وهم يقولون في شرح فكرتهم هذه إن ما يتراءى لنا أنه تسلسل منطقي بين هذه الأجزاء ليس

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، القاهرة 1965 ـ تحقيق سليمان دنيا، القسم 2، ص 785.

(2) تقوم فكرة الخلق المتكرر، عند الأشاعرة، على مبدأ أن العرض لا يبقى زمانين، والخلق عرض. إذن، لا بد من تكرر الخلق. إن فكرة الخلق المتكرر تحمل مضموناً مادياً (غير مقصود لأصحاب الفكرة) من حيث أنها تؤدي إلى القول بأبدية العالم، لأن معنى تكرر الخلق أن العالم موجود ما دام الله موجوداً، فلو أن العالم انتهى لكان ذلك يعني أن الله انتهى من حيث هو خالق: وهذا ـ طبعاً ـ لا يمكن أن يقول به الأشاعرة. فهم إذن يقعون في تناقض لا حل له إلا بأحد أمرين: أما التسليم بأبدية العالم انسجاماً مع الاعتقاد بأبدية الله، وأما نفي فكرة الخلق المتكرر المستمر.

هو تسلسلاً منطقياً، أي أنه ليس من باب الترابط السببي، وإنما هو ظاهرة «صدفية»، . . . فهو نوع من المصادفة.

ولكي يلطف الأشاعرة فكرة «المصادفة» أوجدوا نظريتهم المعروفة بنظرية «العادة» التي يحاولون بها تفسير ظاهرة التلازم السببي بين الأشياء والحوادث، كتلازم الاحتراق لالتماس مع النار، مثلاً، بأنه تلازم ظاهري غير واقعي ونحن نحسبه تلازماً سببياً لكوننا اعتدنا رؤية هذين الأمرين يقترنان عدة مرات، لذلك حكمنا ـ متأثرين بالعادة ـ أن النار هي سبب الاحتراق[1]. نظرية «العادة» ـ إضافة إلى كونها دفاعاً عن فكرة الخلق المتكرر ـ هي دفاع أيضاً عن فكرة المعجزة الإلّهية. . فإن قانون السببية يعارض فكرة المعجزة، لأنه يرفض حدوث الأشياء والأفعال بصورة خارقة للقوانين العامة للكون والطبيعة. إنهم ينكرون هذا القانون لإثبات المعجزات. ومعلوم أن إنكار العلاقات السببية بين ظاهرات العالم المادي هو موقف مثالي انطلق منه مختلف الفلاسفة المثاليين في مختلف عصور الفلسفة. وفي عصر الفلسفة الحديثة وجد أمثال مالبرانش (1638 ـ 1715م)، وبيركلي (1685 ـ 1753م)، وديفيد هيوم (1711 ـ 1776م)، الأول فسر علاقة الجسم بالروح بمثل تفسيره اتفاق ساعتين على توقيت واحد بأن الله يحرك الساعتين معاً في كل لحظة في وقت واحد. فليس إذن في الكون، عند مالبرانش، ترابط ضروري ولا علة حقيقية، بل هناك علّة حقيقية واحدة هي الله[2]. إن هذا الحضور الإلّهي في أفعال الكائنات شبيه بالخلق المتجدد المستمر عند الأشاعرة.

وبيركلي يفسر العلاقات السببية بين ظاهرات الوجود انطلاقاً من الموقف المثالي الذاتي نفسه، قائلاً إن الألم الذي أحسه عند ملامستي النار ليست

---

(1) نجد شروحاً وافية لمذهب الأشاعرة في هذه المسألة عند كثيرين من كبار ممثلي المذهب الأشعري، هما: أبو بكر الطيب الباقلاني (ابن الباقلاني) (ـ 403هـ/1012) في كتابه «التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة»، وأبو حامد الغزالي خصوصاً في كتابه «تهافت الفلاسفة».

(2) البروفسور يفغيني ستكوفسكي، محاضرات في تاريخ الفلسفة، موسكو 1973.

النار سبباً له، بل السبب هو إشارة إلّهية تنذرني بإمكانية الألم. ثم يتساءل: لماذا النار يرافقها الألم والاحتراق؟. ويجيب: إن ذلك يحدث لأن الله يفعله على أساس القواعد الصارمة الدائمة، وهي القواعد التي نسميها قوانين طبيعية، في حين أنها قوانين الله[1].

وعند هيوم تقوم مسألة السببية بدور كبير في نظامه الفلسفي. إنه يتساءل مثلاً: ما هي العلاقة السببية للظواهر، أو ما هي الضرورة؟ يقول هيوم في الجواب: إننا نلاحظ مراراً تطابق ظاهرتين وتتابعهما فنتعود أن نتوقع حدوث هذا التطابق وهذا التتابع دائماً. ومن هنا يصل هيوم إلى الرأي بأن الشيء الواقعي الوحيد الذي لا شك فيه هو تتابع إدراكين مراراً، وهذا يخلق لدينا شعوراً يقينياً بأن هذا التتابع سيكون مستمراً، وهذا اليقين هو ما يسمى بـ «القانون»، وأنه هنا يلعب التخيل دوره أيضاً، وأن الإضافة التي يأتي بها التخيل هي ما نسميه بـ «السببية»[2]. وفي ما بعد برهن هيوم على الطابع الافتراضي لقانون السببية.

إن هذا التشابه النسبي بين الأشاعرة وأمثال هؤلاء الفلاسفة في تفسيرهم علاقات الظواهر الكونية، إنما ينطلق من التشابه النسبي أيضاً في المواقف المثالية الذاتية والمواقف الميتافيزيقية[3] عند هؤلاء وأولئك.. وأخيراً يمكن أن نستخلص مما تقدم أن الأشاعرة، وفي طليعتهم الغزالي، انتهوا إلى ما

---

(1) المرجع السابق، ودراسة بيركلي بعنوان، دراسة في أسس معرفة الإنسان، الفصل الـ 30.

(2) المصدر السابق.

(3) نقصد بـ «الميتافيزيقية» هنا ما يقابل «الدياليكتيكية»، لأن انكار قانون العلية والسببية في علاقات ظاهرات الطبيعة والمجتمع يعني الحكم بسكونية الكون، ويؤدي إلى نفي قانون التطور المرتبط بسلسلة من العلل والأسباب والمصادفات التي هي نتاج دياليكتيكية الحركة الكونية للمادة. أما السكونية فتأتي من كون الموجودات تحتاج في كل لحظة وفي كل جزء منها إلى تدخل خارجي خلال عملية الخلق المتجددة المستمرة، أي أن الوجود بذاته ساكن لا يتحرك لحظة إلا بمحرك خارجي. هذا بالرغم من أن القول بتجدد الخلق باستمرار يمكن أن ينتج عنه من جانب آخر، موقف مادي، كما سبقت الاشارة إلى ذلك.

يشبه الموقف الذي انتهى إليه هيوم من اعتباره الضرورة القائمة موضوعياً بين العلة والمعلول ضرورة تجريبية فقط، وليست ضرورة منطقية[1].

6 ـ اسم «المنطق» ودلالته النظرية

إن تسمية هذا العلم في اللغة العربية بـ «المنطق» تشير إلى إدراك سليم للعلاقة بين المدلول اللغوي[2] والمدلول الفكري لكلمة «منطق» العربية. ذلك يعني أن واضعي هذه التسمية العربية لا بد كانوا يدركون، بوجه ما، جوهر العلاقة الأنتولوجية والدياليكتيكية بين اللغة والفكر، من حيث كون اللغة هي الصيغة المنطوق بها للفكر، وكون الفكر هو المحتوى الذي تعبر عنه اللغة بهذه الصيغة، ثم كون كل من اللغة والفكر ـ لذلك ـ مؤثراً ومتأثراً بالآخر بعملية دياليكتيكية[3]. ولكن ذلك لا يعني أننا نستبعد أن تكون هناك صلة بين تسمية العرب لعلم «المنطق» وبين التسمية الآتية بالأصل من اليونانية لهذا العلم Logic[4]. بل ربما كان واضعو التسمية العربية على علم

---

(1) علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، دار المعارف القاهرة 1965، ص 168.

(2) كلمة «منطق» بالعربية: مصدر لفعل «نطق» بمعنى تكلم بصوة وحروف دالة على معان. وقد استعملت الكلمة (منطق) في مؤلفات علماء البلاغة العرب بمعنى الكلام، أو البيان، كما فعل ابن السكيت بتسمية كتابه «إصلاح المنطق» وهو يعني إصلاح البيان أو الكلام الفني. ولكن الكلمة استقر استعمالها في الغالب بمعنى «علم المنطق» (Logic).

(3) في مقدمة الطبعة الثانية لـ «دفاتر فلسفية» يعرض لينين لمسألة علاقة الفكر واللغة تعليقاً على رأي هيغل في منطقه حول «أشكال الفكر المفارقة»، وعلى ما يقوله هيغل من أن في الألمانية كلمات لها أحياناً «معان متعارضة». هنا يعلق لينين: ليس فقط «مختلفة» بل متعارضة ويتابع هيغل: «تلك سعادة للفكر» هنا يكتب لينين في الهامش هكذا: تأريخ الفكر = تأريخ اللغة. (دفاتر فلسفية، الطبعة العربية).

(4) يقول يوسف كرم في «تأريخ الفلسفة اليونانية»، ط القاهرة 1958، ص 119: «لم ترد كلمة Logic في كتب أرسطو اسماً لعلم المنطق، وإنما وردت الكلمة في عصر شيشرون بمعنى الجدل إلى أن استعمله اسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق (....) أما أرسطو فقد استعمل، اصطلاح «العلم التحليلي» للدلالة على المنطق».

بالدلالة الاشتقاقية لكلمة Logic، أي كونها مأخوذة من Logiche بمعنى الكلام، اشتقاقاً من كلمة «Logos» اليونانية أي «لب الفكر وجوهره»[1]. ولذلك لا نستبعد أن يكونوا قد استوحوا هذه الدلالة الاشتقاقية في إطلاق كلمة «المنطق» على هذا العلم. غير أن ذلك لا ينفي أنهم كانوا مدركين ما تنطوي عليه هذه التسمية في كلتا اللغتين من دلالة جد دقيقة على تلك العلاقة الأنتولوجية الدياليكتيكية بين الفكر واللغة، بل الأمر بالعكس، فإن مباحث المنطق عند العرب تنبىء أنهم كانوا يدركون هذه العلاقة بعمق. دليلنا على ذلك:

أولاً ـ شرحهم لهذه العلاقة ذاتها بالنص الصريح في أدبياتهم المنطقية. ونعتقد أن أوفى نص وأوضحه وأدقه تعبيراً، في هذه المسألة، ما كتبه أبو نصر الفارابي في فصل خاص بالمنطق تحدث فيه عن موضوعات هذا العلم قائلاً إن موضوعاته هي: «المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات»، وقائلاً في هذا السياق: «... فلذلك نضطر إلى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها (يقصد: في التعبير عنها)، وتحرسنا من الغلط فيها. وكلتا هاتين، أعني المعقولات والأقاويل التي بها تكون العبارة، يسميها القدماء «النطق والقول» فيسمون المعقولات القول. والنطق الداخل المركوز في النفس والذي يعبر به عنها القول، والنطق الخارج بالصوت والذي يصحح به الإنسان الرأي عند نفسه، هو القول المركوز في النفس. والذي يصححه به عند غيره هو القول الخارج بالصوت. فالقول الذي شأنه أن يصحح رأياً ما يسميه القدماء «القياس». كان قولاً مركوزاً في النفس أو خارجاً بالصوت»[2].

حرصنا على نقل هذا النص هكذا لقوة دلالته الصريحة البالغة الدقة على ما يتمتع به الفارابي من إدراك لجوهر العلاقة بين الفكر واللغة. ولأبي حيان

---

(1) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت 1970، ص 15 ـ فضلاً عن:
Ross. W.D.: Aristotle, London 1953.P. 20-60.

(2) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 74 ـ 75، ط 3 ـ 1968.

التوحيدي فصل ممتع في موضوع العلاقة بين علم المنطق وعلم النحو، وهي شكل من أشكال العلاقة بين الفكر واللغة. يقول التوحيدي في هذا الفصل هذه العبارة الموجزة البارعة: «النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي»[1].

ثانياً: أضاف العرب إلى المنطق الأرسطي، في باب التصورات، مباحث جديدة هي التي سموها «مباحث الألفاظ». فقد رأوا أن التصور، بمعناه المنطقي هو إدراك المفرد. ولما كان المفرد لفظاً، فقد رأوا أن يبحثوا شؤون اللفظ من حيث دلالته على معنى، لا من حيث هو بذاته. من هنا نشأت تلك المباحث اللفظية التي زادت في ما يعرفه منطق أرسطو من هذه المباحث. وأصبحت مباحث التصورات في المؤلفات المنطقية العربية تغتني بتقسيمات متنوعة للألفاظ بقدر تنوع العلاقات التعبيرية التي تشتمل عليها. فهناك تقسيم للفظ من حيث دلالته على المعنى[2]، وتقسيم له من حيث عموم المعنى وخصوصه[3]، وتقسيم له من حيث الأفراد والتركيب[4]، وتقسيم من حيث اللفظ نفسه[5]، وتقسيم من حيث نسبته إلى معناه[6]، وتقسيمات أخرى عدة.

صحيح أن الظاهر من هذه المباحث كونها ذات طابع لغوي محضاً، ولكن المناطقة العرب أضفوا عليها الطابع المنطقي[7] انطلاقاً من ذلك

---

(1) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، بغداد 1970، المقابسة22، ص 121.

(2) ينقسم اللفظ من هذه الجهة إلى ثلاث دلالات: دلالة مطابقة كدلالة لفظ الإنسان على الجنس والفصل معاً اللذين يحددان معنى الإنسان (حيوان ناطق)، ودلالة تضمن كدلالة لفظ كتاب على مجموع ما يحتويه من ورق وكلام وغيرهما، ودلالة التزام كدلالة لفظ السراج على الضوء.

(3) ينقسم اللفظ من هذه الجهة إلى: عام كلفظ إنسان في دلالته على عموم الأفراد، وخاص كلفظ محمد في دلالته على المفرد..

(4) ينقسم اللفظ من هذه الجهة إلى: مفرد كلفظ قلم، ومركب كألفاظ: عبدالله، وبعلبك، وتأبط شراً.

(5) ينقسم من هذه الجهة إلى: اسم وفعل وحرف.

(6) ينقسم من هذه الجهة إلى: مشترك لفظي ومشترك معنوي ومترادف إلخ..

(7) راجع كتاب الشفاء لابن سينا، قسم المنطق، كتاب العبارة.

الإدراك السليم للعلاقة الدياليكتيكية الواقعية بين الفكر واللغة كما قلنا سابقاً.

إننا بهذا نعرض، إذن، موقفاً آخر في الفكر العربي ـ الإسلامي تجاه منطق أرسطو. ولكنه هذه المرة موقف بنّاء طور بعض العلاقات اللفظية في هذا المنطق، وأغناه بمباحث اكتسبها الفكر المنطقي بقدر ما اكتسبت منها العلوم العربية ـ الإسلامية آفاقاً نظرية كعلوم أصول الفقه والكلام وتفسير القرآن والنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة.

7 ـ في المقولات

ارتبط المنطق بالفلسفة منذ تقسيمات أفلاطون الفلسفية ذات الطابع المنطقي الجنيني، ثم ولادة منطق أرسطو في نظامه الفلسفي، فظهور «إيساغوجي» في ظل «الأفلاطونية الجديدة»، ثم انبعاث المنطق والفلسفة متلازمين ضمن حركة تطور الفكر العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط، فاستمرار تحولهما معاً في مجرى التحولات العلمية الكبرى في عصر النهضة الأوروبية والعصر الحديث حتى نشوء الفلسفة الماركسية ومنطقها الدياليكتيكي.

هذا الارتباط التاريخي له أساسه المنهجي ـ النظري القائم في طبيعة كل من المنطق والفلسفة. فإن الفلسفة ـ كما نعرف جميعاً ـ أعلى أشكال التجريد، الذي هو لغة المفاهيم (الكليات، أو الماهيات). وليس يمكن التعبير بلغة المفاهيم، أي لغة التجريد، إلا باستخدام المقولات التي هي محور مباحث المنطق. ذلك أن المقولات ليست سوى تعبير عن الأنواع والأجناس المتراتبة في دلالة العموم، تصاعدياً، حتى تنتهي إلى جنس الأجناس، أي أعم الموجودات وأشملها. فالمقولات هي، إذن، عبارة عن الموجودات في صورة مفاهيم مجردة أو كليات، أو أنواع وأجناس. وأبو المنطق، أرسطو، وضع كون الأجناس العالية، من حيث عموميتها، عشرة، وهي المقولات ذاتها. وفي رأس هذه المقولات ومرجعها كلها، عند أرسطو، مقولة الجوهر التي هي الموضوع الأساس في «الميتافيزيك»

الأرسطي أو «الفلسفة الأولى» الأرسطية. أما سائر المقولات التسع فهي الكم، الكيف، النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل، ثم الانفعال.

لقد عالج أرسطو المقولات على أساس أنها صفات عامة كلية (مفهومية) للموضوعات (الموجودات) داخلة في مقوماتها، أي أنها أنواع أو أجناس للموجودات. ومن هنا تسمى المقولات أحياناً، عند أرسطو، **بأنواع الوجود**[1] كما تسمى **بالأجناس العامة** **Summa general**[2].

إن هذا الأساس في مبحث المقولات يحدد، كونها ذات مضمون واقعي ويكشف ارتباطها، أصلاً، بأشياء الوجود الخارجي، أي دلالتها المادية. وعلى هذا الأساس ذاته، ووفقاً لهذه الدلالة ذاتها، عالج المناطقة والفلاسفة العرب مسألة المقولات. يدل على ذلك أنه حين وقع الخلاف عندهم في أن المقولات: هل هي منطقية أم ميتافيزيقية، لم يكن لهذا الخلاف من أثر عملي في معالجة محتوى المقولات. فهم جميعاً ـ تقريباً ـ عالجوها في المنطق حتى من كان يرى فيها جانباً ميتافيزيقياً. وابن سينا نفسه، رغم كونه يرى أنها من مباحث الميتافيزيق، قد وضعها في كتاب المنطق من «الشفاء»، بل يُعدّ بحث طبيعة الأحكام، أو **المقولات المنطقية**، من المباحث القيّمة عند ابن سينا. والواقع أن قيمة منطق ابن سينا بجملتها تظهر في كونه عالج محتوى المقولات المنطقية، وهذا من أصعب المعالجات في الفلسفة. لقد كانت إحدى المسائل الرئيسة في المنطق والفلسفة، منذ عهد أرسطو، مسألة تركيب **المفهوم**، وتركيب الحكم، وتركيب الاستنتاج. وابن سينا يعالج مسألة الحكم قبل كل شيء وهو يرى أن الحكم إقامة الصلة بين موضوعين، وهذا **مقولة منطقية**. فالحكم إذن هو تحديد موضوع معين، وحين نريد تحديد موضوع نستخلص الجنس الذي

---

(1) انظر عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة 1964، ص 86 ـ 87.

(2) انظر ماجد فخري، أرسطاطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1958، ص 24.

ينتمي إليه، ثم نضيف إليه خصائص المنفرد. والجنس نفسه الذي نحدد به الموضوع هو مقولة منطقية. والحكم يصنف حسب المقولة المنطقية التي يستند إليها. والمقولات عند ابن سينا عشر كما هي عند أرسطو، ولذا هو يميز عشرة أنواع من الحكم بناء على ما قلناه من أن كل حكم يستند إلى مقولة منطقية. ومن أنواع الأحكام هذه: الحكم القطعي وهو يستند إلى مقولة الماهية، والحكم الفرضي وهو يستند إلى مقولة السبب، والحكم اليقيني وهو يستند إلى مقولة الضرورة[1].

أما ابن رشد فلم يتردد قط في أن المقولات منطقية وليس ميتافيزيقية، ولذا عدّها في منطق أرسطو، ولم يعدها في ميتافيزيقاه، ثم عالجها بوصف كونها منطقية ليس غير. ولم يسقط المقولات من صلب المنطق سوى المناطقة والمتكلمين الإسلاميين المتأخرين، وهم ذوو الاتجاهات السلفية المحافظة الذين عملوا لإفراغ المنطق الأرسطي من دلالته المضمونية وحصره في الإطار الصوري المحض، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون[2].

ولكن، هناك مقولات أفلوطين كما جاءت في الفصل السابع من التاسوعات، وهي عشر أيضاً، غير أنه وضعها على نحو آخر يتفق مع النظرة الأفلاطونية الجديدة المثالية، إذ قسمها إلى قسمين: أولهما، خمس هي مقولات عالم المعقول. وثانيهما، خمس هي مقولات عالم المحسوس. الخمس الأولى هي: الجوهر، والسكون، والحركة، والموافقة، والمخالفة (L'identité et la différence). والخمس الثانية هي: الجوهر، والإضافة، والكم، والحركة والكيف[3]. ثم ارجع أفلوطين، المقولات الثلاث الأخيرة

---

(1) استخلصنا هذه الأفكار عن المقولات من معالجات ابن سينا في قسم المنطق من كتاب «الإشارات والتنبيهات» للقضايا، المنهج السادس، ص 169، ولأصناف الحجج، النهج السابع، ص 203، ولأصناف القياسات من جهة موادها، النهج التاسع، ص 273 ـ 286، طبعة القاهرة 1947، تحقيق سليمان دنيا.

(2) المقدمة، بيروت 1956، ص 881 ـ 885.

(3) انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف القاهرة، 1965، ص 46، نقلاً عن معجم العلوم الفلسفية:
Dictionnaire des Sciences Philosophiques. P.249.

إلى الإضافة[1]. فهل تأثر المناطقة أو المتكلمون أو الفلاسفة العرب بهذا التصنيف الأفلوطيني للمقولات؟ ليس لدينا من المصادر ما يدل على ذلك صراحة سوى ما ذكره التهانوي من أن بعضهم جعل المقولات أربعاً، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة (الملكية) الشاملة للمقولات السبع الباقية من العشر، وأن «الشيخ المقتول (يقصد السهروردي) جعلها خمساً، فعدّ الحركة مقولة برأسها..»[2]. وليس في هذين التصنيفين الأخيرين دليل واضح على متابعة أفلوطين في حصر المقولات.

8 ـ طرق الاستدلال

منطق أرسطو يعتمد، في تحصيل المعرفة، على البرهان. وهو نوعان: القياس، والاستقراء. وأرسطو يسمي الأول البرهان القياسي، أو الاستدلالي، ويسمى الثاني البرهان الاستقرائي. والفرق بينهما عند أرسطو أن الأول علمي يقيني، والثاني ظني غير يقيني. ومصدر هذا الفرق بينهما، في نظرية أرسطو، أن القياس البرهاني يصل إلى العلم اعتماداً على الأوليات العامة العقلية التي لا تقبل برهاناً عليها لبداهتها، في حين أن البرهان الاستقرائي يعتمد استقراء الجزئيات للانتقال منها إلى الكلي الذي يشملها[3]، أي الذي يُعد ماهية لها مشتركة بينها جميعاً. والاستقراء ـ كما

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) لقد عجز أرسطو ـ كما أشرنا سابقاً ـ أن يحل مشكلة الانتقال من الجزئيات إلى الكلي الذي يشملها: كيف يحصل هذا الانتقال في عملية الفكر؟. أي عجز أن يرى العلاقة الواقعية بين العام والمنفرد، أو أن يوجد التناسب بين الصلات القائمة في المفاهيم والصلات القائمة في العالم الحسي. والواقع أن حل هذه المشكلة بقي معلقاً حتى وجدته الفلسفة الماركسية باكتشافها الجوهر الاجتماعي النشيط. فعن طريق التطبيق العملي، خلال نشاط الناس الاجتماعي، تستفاد العلاقة بين العام والمنفرد (الخاص). فالإنسان من حيث هو كائن اجتماعي، كل فرد منه هو المنفرد وهو الكلي أو العام. بمعنى أن العام موجود في المنفرد، أي أن وجود المنفرد

يفكر أرسطو ـ لكي يكون استقراء صحيحاً وعلمياً يقينياً يجب أن يكون تاماً، أي أن يستوعب الجزئيات كلها من أجل أن يصل بنا إلى القانون العام الذي يشملها. ولكن استيعابها جميعاً غير ممكن، ولذلك يبقى الاستقراء ناقصاً، والاستقراء الناقص لا يمكن أن يكون يقينياً. وقد بنى أرسطو نظام منطقه كله على أساس البحث في طريقة بناء البرهان. فقد رأى أن المادة التي ينبغي أن يتركب منها البرهان هي القضايا. ثم رأى أن القضايا تتركب من الألفاظ. لذلك وضع الهيكل العام للمنطق من مبحثين أساسيين: مبحث الألفاظ، وسماه التصورات، ومبحث القضايا التي تتركّب من الألفاظ، وسماه مبحث التصديقات. ولكنه اقتصر في مبحث القضايا على القضايا الحملية، ولم يبحث القضايا الشرطية، لا المتصلة منها ولا المنفصلة. أما مبحث الحد (التعريف) فهو أيضاً جزء من الأساس الذي قام عليه نظام المنطق الأرسطي، أي البرهان، أو ـ بالأصح ـ الهدف من البرهان، أي كونه طريق تحصيل العلم فإن الحد عند أرسطو أحد الطرق الموصلة إلى العلم، لأنه يوصل إلى معرفة ماهية الأشياء.

هذا مجمل القول في موضوع البرهان بمنطق أرسطو، عرضناه هكذا تمهيداً للنظر في ما حصل به من تغييرات عند العرب في العصر الوسيط. إن أول ما يلفت النظر هنا هو التوسع الملحوظ في مبحث القياس عندهم بالنسبة لما كان عليه منطق أرسطو. يتجلى ذلك:

أولاً ـ في مجال القضايا. وثانياً ـ في مجال الأشكال القياسية. أما القضايا فقد شملت أبحاثهم فيها ـ إضافة إلى القضايا الحملية ـ أنواع

= يتضمن وجود العام. فوجود الأول سابق لوجود الثاني، أو أن العام ينشأ على أساس وجود المنفرد. ويمكن أن تكون نظرية داروين برهاناً علمياً وعملياً على أن «العام» ينشأ من الفصيلة البيولوجية الجديدة من الحيوان أو النبات. تقول نظرية داروين إنه تحدث لمجموعة من الكائنات الفردية تغيرات عرضية، ومن هذه التغيرات تنشأ فصيلة جديدة، وبنشوئها ينشأ المفهوم العام الذي يدل عليها.

القضايا الشرطية[1]، مستفيدين مما أضافه الشارحون اليونانيون لمنطق أرسطو من بعده، والإسكندر الأفروديسي بالخصوص وصاحب «إيساغوجي» (فرفوريوس الصوري). وأما الأشكال القياسية فقد ظهر منها عندهم الشكل الرابع الذي أغفله أرسطو، أو لم يرد صراحة في منطقه، واقتصر اهتمامه على الأشكال الثلاثة. نعني بالشكل الرابع الذي بحثه العرب: ما يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى. إن ابن رشد ينسب إلى جالينوس أنه واضع هذا الشكل بعد أرسطو. غير أن ورود الشكل الرابع في مباحث المنطق عند العرب لا يعني أنهم استخدموه في العمليات القياسية البرهانية، أو جعلوه في منزلة الأشكال الثلاثة من حيث القيمة البرهانية، أو أنهم وقفوا منه موقفاً واحداً. بل من المعروف أن بعضهم، كابن سينا والساوي، بالرغم من بحثهم له صرحوا بعدم اعتمادهم إياه، لأنه «بعيد عن الطبع»[2]. أما الغزالي فقد ذكره خلال قسمة القياس بحسب مكان الحد الأوسط فيه، ولكنه حين بحث الأشكال الناتجة عن هذه القسمة لم يتعرض بالبحث للشكل الرابع[3]، فكان ذلك دليلاً على إلغائه كطريق للاستدلال. ولكن المناطقة المتأخرين من العرب اعتنوا بدراسته وزادوا فيه أنواعاً جديدة لا فائدة من تفصيلها.

□ **في الاستقراء**: عالج العرب البرهان الاستقرائي على أساس أرسطي دون تغيير، إذ اعتبروه برهاناً ظنياً لا يفيد اليقين، للسبب نفسه الذي اعتمده أرسطو أي لكون الاستقراء التام غير ممكن، ولكون الاستقراء الناقص لا يكفي لإحراز العلم[4].

---

(1) حاول أحد المناطقة العرب تعليل عدم ذكر أرسطو للقضايا الشرطية، بأنه فعل ذلك إما لعدم فائدتها في العلوم، أو اعتماداً على أن ذكر الحمليات يشمل الشرطيات، أبو البركات البغدادي، المعتبر، جـ 1، ص 155.

(2) ابن سينا في «الاشارات والتنبيهات»، ص 216 ـ الساوي في، البصائر النصيرية، القاهرة، تعليق الشيخ محمد عبده، ص 80.

(3) الغزالي، «معيار العلم»، القاهرة 1341، ص 79.

(4) كان منطق القدماء ثم منطق القرون الوسطى يعتمد أسلوب البرهان الاستدلالي دون الاستقرائي لسبب موضوعي، هو مستوى تطور العلوم الطبيعية في تلك العصور، إذ

□ **في التمثيل**: أرسطو نظر في التمثيل كطريق من طرق الاستدلال، وقد أخذ العرب بفكرة التمثيل أيضاً، ولكن دون اتفاق بينهم على موقف واحد منه، ولا على مفهوم واحد له. والمقصود من التمثيل في الاستدلال: الانتقال من الجزئي إلى الجزئي «وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع»[1] وابن سينا يرجع الحكم في التمثيل لا إلى كون الشبيه «أصلاً» والمحكوم عليه «فرعاً» كما يفكر غيره، بل يرجعه إلى «المعنى الجامع» وهو «السبب أو العلامة»، أي إلى العلة المشتركة[2]، فهو هنا يرفض فكرة القياس في دليل التمثيل ويقول بفكرة العلية في هذا الدليل، متأثراً بالتفكير الفقهي الشيعي، فإن الشيعة لا يعملون بالقياس في الفقه. أما المتكلمون وعلماء أصول الفقه فيأخذون بمبدأ يسمونه مبدأ قياس الغائب على الشاهد[3]، وهذا شبيه بقياس التمثيل الأرسطي من حيث أن كليهما انتقال من الجزئي إلى الجزئي. وهم يعتمدون قياسهم هذا وصولاً لليقين، في حين أن أرسطو لا يرى التمثيل إلا ظنياً. ثم هم يقيمون هذا القياس على قانون العلية وقانون الاطراد معاً. ومعناهما أن الحكم في الشاهد ثبت لعلة، فإذا وجدت هذه العلة نفسها في الغائب (أي المجهول) في ظروف مشابهة لما كانت عليه في الشاهد (المعلوم) حصل المعلول وهو الحكم في

= لم يكن هذا المستوى يتيح للباحثين استقراء عدد كافٍ من الجزئيات لتشكيل قانون كلي يحصل العلم بشموله سائر الجزئيات. وهناك سبب موضوعي آخر: فإن فلاسفة العصر الوسيط، ولا سيما العرب منهم، بالرغم من أنهم عرفوا قانون العلة والمعلول، لم يستخدموا هذا القانون في الاستدلال الاستقرائي، ولو أنهم استخدموه لأمكنهم أن يعرفوا، باستقراء عدد من الجزئيات، وجود علة تحكم العلاقة بينها وتؤدي للعلم بأن هذه العلاقة كائنة في سائر الجزئيات التي لم يتناولها الاستقراء. ومصدر عدم تنبههم لاستخدام قانون العلية هذا في الطبيعة والمجتمع، هو أن المنطق كانت تنحصر مهمته، خلال العصر الوسيط، في خدمة الفكر اللاهوتي، الإسلامي في الشرق والمسيحي في أوروبة. فكان قانون العلية ـ لذلك ـ لا يطبق إلا في المباحث اللاهوتية.

(1) ابن سينا، الاشارات، ص 207.

(2) المصدر السابق.

(3) يقصدون بذلك قياس المجهول على المعلوم.

الغائب قياساً على الشاهد. والمثال التقليدي الذي يذكرونه لهذا القياس، هو مثال الخمرة إذا علمنا أنها محرّمة لعلة هي الإسكار، فإن هذه العلة يجب أن تطرد في كل شراب مشابه في تركيبه للخمرة، أي ينبغي الحكم بتحريم كل شراب مسكر، جرياً على ضرورة إطراد العلة[1]. ولكن مفهوم العلة يختلف اختلافاً جذرياً بين المعتزلة والأشاعرة. فإن المعتزلة يقولون بموضوعية العلة، بمعنى أنها قائمة في الأشياء بذاتها من غير تدخل خارجي. وهذا يستند عند المعتزلة إلى مذهبهم العقلي الذي على أساسه قالوا بالحسن والقبح العقليين، أي حكم العقل بالوجود الموضوعي لحسن الأشياء الحسنة وقبح الأشياء القبيحة. أما الأشاعرة فقد سبق أن عرفنا أنهم ينكرون قانون العلية في الأشياء والأحداث. ولذلك كان مفهوم العلة عندهم في موضوع قياس الغائب على الشاهد مجازياً لا حقيقياً، ومثالياً بعيداً عن المفهوم المادي للعلة. فهم يفسرون العلة التي يتحدثون عنها في هذا القياس بأنها علة مجهولة من قبل الله، ولولا أن الله جعلها علة لما كانت كذلك[2].

---

(1) نجد شرحاً لهذا القياس في كتب أصول الفقه السنية كلها، مثلاً: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، المنهاج للبيضاوي. وفي الكتب المنطقية والكلامية: المواقف للإيجي، جـ 2، ص 21 ـ صون المنطق والكلام للسيوطي، ص 232، ويمكن الاعتماد على كتاب المستصفى للغزالي لأهميته من نواحي المنطق والكلام والأصول.

(2) المصادر السابقة نفسها.

حصيلة الفصل السابع

- 1 -

حاولنا في بداية هذا الفصل تحديد المرحلة الزمنية التي بدأت فيها الصلة الفعلية بين الفكر العربي - الإسلامي ومنطق أرسطو، أو المنطق اليوناني بوجه عام. وخلال البحث وجدنا أن هناك علامات تاريخية تصلح للإستنتاج، منها أن هذه الصلة بدأت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) أي في العصر الأموي. ومن هذه العلامات:

1 - اتساع مجالات الاحتكاك الفكري بين ممثلي الفكر العربي في العصر الأموي وممثلي المدارس الدينية غير الإسلامية في بلاد الشام وما بين النهرين، وهي مدارس اليعاقبة والنساطرة والصابئة، التي تمارس تدريس المنطق الأرسطي مع سائر تراث الفلسفة اليونانية. وقد استبعدنا أن يحصل ذلك الاحتكاك الفكري الواسع النطاق، المتمثل - بصورة خاصة - في الجدل الديني، بين العقائد المسيحية والإسلامية، دون أن يحصل من ذلك تأثر ما بالمنطق، مع أن أهل تلك المدارس كانوا يستخدمون هذا المنطق في جدلهم مع المسلمين.

2 - قول الشهرستاني عن أوائل علماء الكلام الذين عاشوا ما بين القرنين الهجريين: الأول والثاني، أمثال واصل بن عطاء، بأنهم «طالعوا كتب الفلاسفة» (الملل والنحل - جـ 1/ص 58) وقول السيوطي (صون المنطق، ص 12) نقلاً عن ابن كثير بأن «علوم الأوائل دخلت بلاد المسلمين في القرن الأول (الهجري) لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها». مع العلم أن «علوم الأوائل» اصطلاح كان يعني عند المؤرخين العرب، علوم الفلسفة

اليونانية ومنها المنطق. وهنا استبعدنا أيضاً أن يطلع علماء الكلام في القرن الأول الهجري على كتب الفلاسفة ولا يطلعوا على المنطق، وأن تدخل هذه العلوم إلى «بلاد المسلمين» ولا تحصل الصلة بينهم وبين المنطق. ثم أن منع الخوض بهذه العلوم - حسب قول السيوطي - ما كان يمكن أن يحدث لولا أن هذه العلوم انتشرت وتأثر بها المسلمون حتى خشي أولو الأمر من آثارها في زعزعة المسلمات الإسلامية عند المثقفين المسلمين.

- 2 -

ولكن إذا كانت هذه العلامات التاريخية تشهد بأن صلة العرب بالمنطق بدأت منذ العصر الأموي، فإن المعروف لدى المؤرخين أن المنطق لم يترجم إلى العربية إلا في عصر الدولة العباسية، فكيف كانت الصلة إذن زمن الأمويين؟

إن اضطراب المصادر والمراجع في هذه المسألة يجعل تحديد المرحلة التي بدأت فيها الصلة بالمنطق والشكل الذي بدأت به، أمراً معقداً. وقد تساءلنا عن سبب اضطراب المصادر والمراجع في تحديد هذه المرحلة. ثم نفينا أن يكون السبب في ذلك ضياع الكثير مما ترجم في القرن الثامن الميلادي، كما فسر ذلك دي بور («تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ص 29، الطبعة العربية)، لأنه لو كان هذا هو السبب وحده لاحتجنا إلى تفسير ضياع كل ما ترجم من المنطق في القرن الثامن مع بقاء كثير مما ترجم حينذاك من العلوم الأخرى حتى الأدب. فيبقى إذن السؤال: كيف عرف العرب المنطق في القرنين السابع والثامن؟ إن حركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي في هذين القرنين تقدم لنا معطيات صريحة تقول بأن الفكر العربي عرف مسائل المنطق الأرسطي وقواعده الأساسية قبل القرن الثامن. ومن هذه المعطيات - عدا العلامات التاريخية المذكورة سابقاً - ظاهرة ثقافية معروفة نرى فيها حركة العلوم العربية الناشئة في العصر الأموي متأثرة

بقضايا المنطق إلى حد بعيد، بحيث نجد علم النحو العربي، مثلاً، يرجع في تقرير أحكامه إلى أسس منطقية أرسطية. وعلى أساس هذه العلاقة البارزة بين النحو والمنطق نشأ الفرق بين مدرستين تاريخيتين في اتجاهات علم النحو والمنطق: مدرسة البصريين، ومدرسة الكوفيين. إذ عرفت الأولى باتجاهها العقلي المنطقي، وعرف علماء النحو البصريون بلقب «أهل المنطق».

طبعاً ليس من تفسير لهذه الظاهرة سوى أن التفاعل الثقافي الواسع والعميق الذي حدث بعد الفتح العربي للبلدان ذات التراث الحضاري والثقافي المتنوع، كان لا بد أن يوصل إلى الثقافة العربية النامية يومئذٍ كل ما يمكن وصوله في تلك الظروف التاريخية من أفكار ومعارف كانت مستمرة الوجود والنمو في تلك البلدان، لا سيما أن وسائل الاتصال بين المثقفين من أهل البلدان المفتوحة والمثقفين العرب كانت متيسرة ونشيطة، وكان الاحتكاك الفكري حول العقائد يكاد يكون جزءاً من الحياة اليومية. من هنا دخل المنطق اليوناني إلى حركة الفكر العربي في تطوره العاصف، وبفضل دخوله، بالإضافة إلى علوم ومعارف أخرى غير المنطق، وجدت في حركة الفكر العربي آنذاك تحولات نوعية سواء من الجهة المعرفية أم من الجهة المنهجية.

- 3 -

كان لا بد لنا، بمناسبة الكلام على تميز مدرسة البصرة النحوية بالمنهج العقلي المنطقي، من أن نعالج هذه المسألة، للكشف عن العوامل الاجتماعية التي تكمن وراء هذا الواقع التاريخي. في بحثنا لهذه المسألة أوضحنا أن مدينة البصرة تميزت في العصر الأموي بظاهرتين: **الأولى**، كثافة القوى الاجتماعية المتمايزة طبقياً، وقوة الأحزاب السياسية المعارضة للحكم الأموي. **والثانية**، أن البصرة بسبب تناقض القوى الاجتماعية

والسياسية فيها كانت، آنذاك، تتعرض لأشد أنواع الاضطهاد الاجتماعي والسياسي، فكان ذلك سبباً لنشوء تيارات فكرية حادة تعبر عن هذه التناقضات من جهة وعن المعارضة الإيديولوجية لفكر الجماعة الحاكمة وايديولوجيتها. وكان المنهج العقلي هو الشكل الأساسي في هذا الصراع الإيديولوجي، وكان المنطق هو الأداة المنظمة لاستخدام السلاح الإيديولوجي بوجه الحاكمين..

وخلال هذا السياق في البحث رأينا أن علم الكلام الذي كان ينمو ويتطور، خطوة خطوة، في القرنين الأول والثاني الهجريين، على أيدي القدريين أولاً، ثم على أيدي المعتزلة، إنما كان ينمو ويتطور على وهج الفكر الفلسفي وآلته العقلانية: المنطق.

ـ 4 ـ

بعد هذا، حاولنا معالجة مسألة مهمة في تلك المرحلة، هي تحديد دور المنطق في حركة تطور الفكر العربي. لقد رأينا أن المنطق دخل هذه الحركة في الوقت الذي كان فيه الفكر العربي يتحرك باتجاه الانتقال من مرحلة النظرة البسيطة المباشرة والعفوية للعالم إلى مرحلة النظر التركيبي والتجريدي والمعقد تصاعدياً، أي إلى أولى مراحل الوعي الفلسفي. لذلك كانت حاجته إلى منهج عقلاني معين تنضج شيئاً فشيئاً، وكان المنطق هو هذا المنهج الذي كانت تتجه إليه الحاجة، لكي يستخدمه الفكر العربي في تطوير معارفه وإغنائها بتجربته الخاصة في سبيل تلبية حاجات المجتمع الجديد بعد الفتح، هذا المجتمع الذي كانت تنمو في داخله قوى اجتماعية كثيرة التنوع، وخصوصاً القوى المنتجة العاملة في الأرض وفي مجال الصناعات الحرفية التي كانت العلاقات الاقطاعية ـ التجارية تتطلب منها تقنيات جديدة متقدمة نسبياً من أجل إشباع رغبات الترف لدى الفئات الأريستقراطية

والاقطاعية والتجارية النامية من جديد في عهد الدولة الأموية، ومن أجل تطوير القطاعات الإنتاجية (الزراعية، والحرفية، والتجارية) ذاتها.

بتأثير من هذه الظروف الاجتماعية نضجت الحاجة إلى تلك الحركة التاريخية التي تسمى بحركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية والطبية إلى اللغة العربية، وكان المنطق هو المنهج الذي استخدمته هذه الحركة بكاملها، إذ نقل التراث المنطقي الأرسطي بكامله تقريباً مع شروحه اللاحقة. وهناك تفسيرات مثالية ذاتية وردت في كتب المؤرخين العرب القدامى وفي بعض كتب المحدثين تعلل حركة نقل العلوم من السريانية واليونانية والفارسية إلى العربية، وقد رأينا أن نورد، في هذا الفصل، نموذجين لهذه التفسيرات المثالية في سبيل إظهار خطئها ووضع التفسير الحقيقي، المادي التاريخي لها.

ـ 5 ـ

هنا كان علينا أن نتساءل: هل كان منطق أرسطو وحده هو الذي اختاره الفكر العربي منهجاً له؟ ظهر لنا، خلال بحث هذه المسألة، أنه بالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق أرسطو في حركة تطور الفكر العربي، لا يمكن القول بأن هذا المنطق بقي أرسطياً تماماً دون أن يخضع لتغيرات تلائم ظروف مجتمع جديد وعصر جديد يختلفان عن مجتمع أرسطو وعصره من حيث تغير العلاقات الاجتماعية أولاً، ومن حيث تطور المعارف البشرية ثانياً. وقد رأينا بالفعل أن منطق أرسطو خضع لعمليات تكييف متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية المنطلقة من نوعيات المواقع الاجتماعية والإيديولوجية. ولكن رأينا ـ مع ذلك ـ أن عمليات التكييف هذه لم تحدث تغييراً في القوانين العامة الأولية أو في البنية الأساسية لنظام المنطق الأرسطي.

وقبل تحديد تلك المواقف المختلفة تجاه منطق أرسطو في الفكر العربي،

حاولنا إيضاح الطابع الايجابي التقدمي لدور هذا المنطق في هذا الفكر. . إن أول مظاهر طابعه الايجابي هو أن منطق أرسطو كان وسيلة نظرية وتطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لترسيخ فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في تحصيل المعرفة، ولمعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر وحيد. وذلك يرجع إلى كون منطق أرسطو لم يكن منطقاً شكلياً وحسب، بل منطقاً شمولياً يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معاً. وأشرنا هنا إلى تعليق ف. أ. لينين في «دفاتر فلسفية» بأن أرسطو بحث عن المحتوى الأنتولوجي للعمليات المنطقية. وقلنا إن أرسطو لم يحصر نظام المنطق في تكنيك استعمال المصطلحات، بل حلل مع ذلك أشكال التفكير وحاول دائماً في منطقه إقامة العلاقة بين هذه الأشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير. وقد أضاف أرسطو إلى ذلك أنه حاول إيجاد مبادىء للارتفاع إلى المعرفة العلمية. وبفضل مزاياه هذه وجد مكانه المؤثر تأثيراً إيجابياً في الفكر العربي ـ الإسلامي، أثناء حركة نهوضه وتطوره في القرون الثلاثة: الثامن والتاسع والعاشر الميلادية. إن فكرة أرسطو بشأن موضوع المعرفة ودور الموضوعات المادية الخارجية في تحصل المعرفة، قد لعبت دوراً مهماً في بعض التجليات المادية في الفكر العربي ـ الإسلامي، وفي الفلسفة بخاصة.

ـ 6 ـ

يبدو للباحث أن تلك المزايا الإيجابية لفكر أرسطو ومنطقه، كان لها دور مؤثر في ظهور الكثير من المواقف المختلفة تجاه المنطق الأرسطي تبعاً لاختلاف الاتجاهات والتيارات الفكرية والإيديولوجية والمواقف الاجتماعية. حددنا في الفصل السابع ثلاثة مواقف:

أولاً، موقف الاتجاه المحافظ الذي نسميه دائماً في هذه الدراسة بـ «السلفي». وهو موقف من يعادي منطق أرسطو وفلسفته، انطلاقاً من

مواقع دينية واجتماعية. تمثَّل هذا الاتجاه بعلماء الكلام الأشاعرة، رغم أنهم كانوا مسلحين بأسلوب المنطق الأرسطي ذاته. بدأت حركة العداء هذه منذ نكبة المعتزلة على يد الخليفة العباسي المتوكل (232هـ/ 846م). لقد اضطهدوا كل من يتعلَّم أو يعلِّم منطق أرسطو، وأفتى بعضهم بأن الإسلام يمنع تعليمه وتعلمه.

ثانياً، موقف اتجاه محافظ آخر، هو موقف يعادي الفكر الأرسطي، فلسفة ومنطقاً، ولكن ظهر عداؤه بشكل آخر. ممثلو هذا الاتجاه لم يستطيعوا التخلص من تأثير المنطق الأرسطي، فهم يستخدمونه في مؤلفاتهم. ولكنهم استخدموا جانبه الشكلي الصرف ونبذوا مادته ومضمونه وجوانبه الايجابية كما فعل كبير علماء الأشاعرة وأوسعهم تأثيراً في الرأي العام الإسلامي المتدين، أبو حامد الغزالي (1059 ـ 1111م).

ثالثاً، مواقف نظرية تجاه بعض مسائل المنطق الأرسطي وقفها بعض المذاهب الفقهية والكلامية والفلسفة التصوفية. فقد حصل اختلاف بين هذه المذاهب ومنطق أرسطو في نقاط محددة ذكرنا منها النقاط التالية:

(أ) ـ مسألة الحد (التعريف): هنا ظهر بين علماء الكلام من خالف نظرية التعريف الأرسطية التي تقول بأن الحد يتركب من الجنس والفصل في سبيل تحديد الماهية. يمثل فخر الدين الرازي هذا الاتجاه المخالف، إذ يرى بطلان تركيب الحدّ من الجنس والفصل. ومصدر هذا الرأي هو إنكار وجود الكلي إطلاقاً، والجنس والفصل من الكليات. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الكليات ليست سوى أسماء اصطلاحية، وأن الحد ليس سوى شرح للفظ الاسم. وربما أمكن القول بناء على ذلك بوجود علاقة ما بين هذا الاتجاه وبين المذهب «الإسمي» المعروف في أوروبة في العصر الوسيط ولكنها علاقة شكلية لا تتضمن الموقف المادي الذي تضمنته «الاسمية».

(ب) ـ مسألة ارتفاع النقيضين: وتسمى هذه المسألة أيضاً بـ «مبدأ الثالث المرفوع». وبالرغم من أن هذا المبدأ يُعد من المباديء الأولية التي يستند إليها البرهان المنطقي الأرسطي، وجد في إطار الفكر العربي ـ

(1) الرازي، المباحث المشرقية، حيدر آباد، جـ 1 ص 20.

الإسلامي في العصر الوسيط من خالفه. هذه المخالفة تمثلت بأحد كبار المناطقة العرب المعروف بأبي سليمان المنطقي السجستاني (ـ 990م). وقد ذكرنا له نصاً صريحاً يرى فيه أنه ليس مستحيلاً رفع النقيضين، بل يبدو من نصه أن رفعهما هو أمر في غاية البساطة عنده. ولكنه يرى مع ذلك استحالة الجمع بين النقيضين.

جـ ـ **مسألة قانون العلية**: هذا القانون من أوليات المقدمات البرهانية في المنطق الأرسطي. فإنه على أساس بداهة الارتباط بين العلّة والمعلول تقوم صحة البراهين أو عدم صحتها في مذهب أرسطو. ولكن الأشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام أنكروا هذا القانون من الأساس، بعكس الفلاسفة العرب الإسلاميين الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في جميع دراساتهم المنطقية والفلسفية. ويُعد أبو حامد الغزالي في طليعة المنكرين لهذا القانون، وقد كتب الكثير من المقالات في إبطاله، وفي إرجاع ما يسمى بالعلية إلى مجرى العادة، أي اعتياد الناس رؤية شيئين أو حادثين يتقاربان حتى «توهموا» أن الاقتران بينهما ناشىء عن كون أحدهما علة للآخر!.. وهذا المذهب يتفق مع مذهب بعض فلاسفة العصور الحديثة أمثال مالبرانش وبيركلي وهيوم.

ـ 7 ـ

عالجنا في هذا الفصل السابع مسألة العلاقة بين اللغة والفكر، إذ استخلصنا من تسمية علم «المنطق» باللغة العربية دليلاً على إدراك المفكرين العرب لهذه العلاقة الأنتولوجية والدياليكتيكية. واستشهدنا بنصوص وردت في أدبياتهم المنطقية تدل على إدراكهم هذا بعمق. وبفضل هذا الإدراك أضافوا إلى علم المنطق مباحث جديدة في دلالات الألفاظ أغنوا بها مبحث التصورات في المنطق. وبالرغم من الطابع اللغوي الظاهر على مباحث الألفاظ هذه، استطاع المناطقة العرب أن يضفوا عليها الصفة المنطقية.

- 8 -

وعالجنا مسألة المقولات من حيث علاقتها بالمنطق والفلسفة معاً، أي من حيث كونها مفاهيم مجردة ساعدت الفلسفة على استخدام لغة التجريد، التي هي اللغة الأساسية والضرورية للفلسفة، لكون الفلسفة هي أعلى أشكال التجريد. رأينا أن أرسطو عالج المقولات على أساس كونها صفات عامة كلية للموجودات، أي كونها أنواعاً وأجناساً للموجودات. ثم أوضحنا أن هذا الأساس يكشف المضمون المادي للمقولات، وأن المناطقة والفلاسفة العرب عالجوا المقولات على هذا الأساس ذاته أيضاً، وأشرنا إلى مواقف ابن سينا والفارابي وابن رشد في هذا المجال. وأظهر لنا البحث أن الخط الأرسطي كان هو الأكثر بروزاً في مباحث المقولات لدى المناطقة والفلاسفة العرب، سوى قليل ممن أفرغوا المنطق من بحث المقولات وألحقوها في مباحث الميتافيزيق.

- 9 -

في نهاية الفصل بحثنا طرق الاستدلال الأرسطية وطرق تحصيل العلم من البرهان القياسي، والبرهان الاستقرائي، إلى الحد، والتمثيل. فوجدنا أن مباحث العرب في المنطق قد توسعت في مجال القضايا وأشكال القياس، إذ أضافت إلى القضايا الحملية بحث القضايا الشرطية التي لم يبحثها منطق أرسطو، وأضافت بحث الشكل الرابع إلى أشكال القياس بالرغم من أن أرسطو أغفل هذا الشكل في منطقه.

وفي مجال الدليل الاستقرائي وجدنا أن العرب لم تضف شيئاً إلى ما بحثه أرسطو، وأرجعوا هذه الظاهرة إلى النقص في مستوى العلوم الطبيعية في العصر اليوناني والعصر الوسيط بحيث لم يتيسر اكتشاف الأدوات والوسائل العلمية التي تمكن المناطقة والفلاسفة من استقراء العدد الكافي

من الجزئيات للوصول إلى القوانين العامة والأخذ بهذه القوانين بشكل يقيني لا ظني. هذا من جهة. ولكن من جهة أخرى كان حصر مهمة المنطق في خدمة اللاهوت الإسلامي والمسيحي، حال دون استخدام قانون العلية في الاستقراء، أو البرهان الاستقرائي، لكشف القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع على نحو يقيني. ثم رأينا أن هناك فرقاً بين قياس التمثيل الأرسطي وفكرة الاستدلال بطريق التمثيل عند العرب. فقد كان التمثيل عند أرسطو استدلالاً على الحكم بطريق المشابهة المطلقة بين جزئي وجزئي، في حين أن المشابهة بين جزئي وجزئي أقيمت عند العرب على أساس فكرة العلية، بمعنى اكتشاف علة للحكم مشتركة بين شيئين متشابهين بالصفات والظروف، مع اختلاف جذري في مفهوم العلة بين المعتزلة والأشاعرة.

المصادر والمراجع

□ **إشارتان**

1 ـ هذا الثَّبت يختص بالمصادر والمراجع المذكورة ـ نصاً ـ في الكتاب.. ولا يشمل كل ما استفدنا منه أثناء التوثيق والكتابة.

2 ـ غالباً ما نذكر، في هذا البحث، أكثر من طبعة واحدة للكتاب الواحد.. ذلك بسبب من اضطرارنا، أثناء إعداد الكتاب، إلى التنقل داخل الوطن وخارجه. فاستتبع هذا أن نرجع إلى طبعات مختلفة للمصدر أو المرجع الواحد، غالباً..

(ألف)

□ ابن أبي الحديد، عز الدين أو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي (655هـ/ 1258):

ـ شرح نهج البلاغة، ط. طهران 1276هـ، وط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) ـ القاهرة 1378هـ/ 1959، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، وط. مصر 1960 ـ 1964.

□ ابن أبي سلمى، زهير (الشاعر الجاهلي):

ـ ديوانه.

□ ابن الأثير، علي بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري (ـ 630هـ/ 1232):

ـ الكامل في التاريخ، ط. ليدن 1851 ـ 1876، وط. المطبعة الأزهرية 1301هـ، وط. عبد الوهاب النجار 1348هـ.
ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، ط. 1286هـ (في 5 مجلدات)، وط. القاهرة 1964 تحقيق محمد صبيح.
ـ جامع الأصول من أحاديث الرسول، ط. القاهرة 1946 تحقيق محمد حامد الفقي.

□ ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (661 ـ 728هـ/ ـ 1328):
ـ الرسائل الكبرى، ط. المطبعة الشرقية ـ مصر 1323هـ (جزآن).
ـ الرسالة الحموية.
ـ الرد على المنطقيين، ط. بومباي 1368هـ/ 1948.
ـ العقيدة الواسطية، ط. المطبعة السلفية بمصر 1352هـ.
ـ شرح العقيدة الأصفهانية، ط. القاهرة.
ـ معارج الوصول، ط. الخانجي ـ القاهرة 1323هـ.
ـ منهاج السنة، ط. بولاق 1321هـ/ 1903 ـ 1904، وط. القاهرة 1962.
ـ موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، ط. القاهرة 1321هـ.
ـ نقض المنطق، ط. حامد الفقي ـ القاهرة.

□ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ـ 597هـ/ 1200):
ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.. ط. حيدر آباد 1359هـ.

□ ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد الظاهري (ـ 456هـ/ 1065).
ـ الفصل في الملل والنحل، ط. مصر 1321هـ/ 1903، وط. 1347 ـ 1348هـ/ 1928 ـ 1929.
ـ التقريب لحد المنطق: ط. مكتبة دار الحياة ـ بيروت 1959، حققه وقدم له د. إحسان عباس.

□ ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد (ـ 241هـ/ 855):
ـ الرد على الزنادقة والجهمية، ط. القاهرة.

□ ابن حوقل، أبو القاسم محمد النصيبي البغدادي (أواسط القرن الرابع الهجري):
ـ المسالك والممالك، ط. ليدن 1873.
ـ كتاب صورة الأرض، ط. بيروت 1963.
□ ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ـ 808هـ/ 1405 ـ 1406).
ـ المقدمة، ط. القاهرة 1322هـ، وط. المطبعة الأزهرية 1348هـ/ 1920، وط. القاهرة 1957 تحقيق علي عبد الواحد وافي (الدكتور)، وط. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1956.
□ ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم (ـ 681هـ/ 1283):
ـ وفيات الأعيان، ط. مصر 1936، وط. مصر 1948 تحقيق أحمد فريد الرفاعي (الدكتور)، وط. مصر 1958 ـ 1959.
□ ابن رشد، أبو الوليد محمد (ـ 595هـ/ 1198):
ـ تهافت التهافت: ط. دار المعارف بمصر 1964، تحقيق سليمان دنيا.
□ ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (168 ـ 230هـ):
ـ الطبقات الكبرى، ط. دار صادر ـ دار بيروت 1957.
□ ابن سلام، محمد الجمحي (ـ 231هـ):
ـ طبقات فحول الشعراء، ط. دار المعارف، بمصر، تحقيق محمود محمد شاكر (دون تاريخ).
□ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسين (370 ـ 428هـ/ 980 ـ 1037):
ـ الإشارات والتنبيهات، ط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) القاهرة 1947 صححه وعلّق عليه وقدم له سليمان دنيا.
ـ الشفاء، ط. ايران 1303هـ. وبمناسبة الذكرى الألفية خلال الستينات اضطلعت هيئات ومؤسسات في مصر بطبعه أجزاء ودفعات وقام بتحقيقه والتقديم له جماعة من العلماء المتخصصين.

ـ منطق المشرقيين، ط. المكتبة السلفية ـ القاهرة 1328هـ/ 1910.

□ ابن الصلاح، الشهرزوري (ـ 643هـ):

ـ فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، ط. القاهرة 1348هـ.

□ ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبدالملك (502 ـ 581هـ/ 1110 ـ 1185):

ـ حي بن يقظان، ط. دار الفارابي ـ بيروت 1954 تقديم عبد الهادي حكيم.

□ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي (ـ 463هـ/ 1070):

ـ جامع بيان العلم وفضله، ط. الطباعة المنيرية ـ القاهرة (دون تاريخ).له مختصر، ط 1320هـ (اختصار أحمد بن عمر المحمصاني).

□ ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد المرواني الأندلسي (ـ 328هـ/ 950):

ـ العقد الفريد، ط. مطبعة الاستقامة ـ القاهرة 1940 ـ 1946 تحقيق محمد سعيد العريان، وط. مصر 1948 ـ 1953 تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين والأبياري.

□ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن عبدالله الشافعي (ـ 571هـ/ 1175):

ـ تهذيب التاريخ، ط. دمشق 1329 ـ 1349هـ/ 1911 ـ 1930. هذبه ورتبه عبد القادر بن أحمد بن بدران (ـ 1346هـ/ 1927 ـ 28).

□ ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي (ـ 1089هـ/ 1678):

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط. مصر 1350 ـ 1351هـ/ 1931 ـ 1933.

□ ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ـ 395هـ/ 1004):

ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ط. المكتبة السلفية ـ القاهرة 1328هـ.

□ **ابن قتيبة**، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (213 ـ 276هـ/ 828 ـ 889):
ـ الشعر والشعراء، ط. (جـ 1) القاهرة 1364هـ تحقيق أحمد محمد شاكر.
ـ المعارف، ط. القاهرة 1960 تحقيق ثروت عكاشة.
ـ عيون الأخبار، ط. برلين 1900 تحقيق بروكلمان، وط. دار الكتب، مصر 1343هـ/ 1925، وط. القاهرة 1963.
□ **ابن القيم الجوزية**، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الحنلي (ـ 751هـ/ 1350):
ـ مفتاح دار السعادة، ط. القاهرة1939.
□ **ابن كثير**، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ـ 774هـ/ 1373):
ـ البداية والنهاية، ط. مطبعة السعادة بمصر 1358هـ.
□ ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي (ـ 206هـ):
ـ كتاب الأصنام، ط. دار الكتب المصرية، القاهرة 1343هـ/ 1924.
□ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ـ 840هـ):
ـ المنية والأمل، ط. حيدر آباد 1902.
□ ابن المعتز، أبو العباس عبدالله بن المعتز بن المتوكل العباسي (ـ 296هـ):
ـ طبقات الشعراء، ط. دار المعارف بمصر (دون تاريخ) تحقيق عبد الستار أحمد فرج.
□ ابن نباتة، جمال الدين محمد بن أحمد المصري (ـ 768هـ/ 1369):
ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ط. المطبعة الأميرية، القاهرة 1278هـ، وط. مصر 1377هـ/ 1957.
□ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق (ـ 385هـ/ 995):
ـ الفهرست، ط. ليبزغ 1871 ـ 1872، وط. مصر 1348هـ/ 1929 ـ 30.

□ **ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف الأنصاري 708 ـ 761هـ):**
ـ مغني اللبيب (في النحو)، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر 1356هـ، **وعلى هامشه حاشية الشيخ محمد الأمير.**
□ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري المصري (ـ 213 أو 218هـ/ 828 أو 833):
ـ **السيرة النبوية، ط. كوتنغن 1859 ـ 1860 تحقيق وستنفيد، وط. الحلبي ـ القاهرة 1348هـ/ 1930، وط. المكتبة التجارية 1356هـ/** 1937. وانظر ط. القاهرة 1936 ـ 1955 تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي.
□ **أبو ريان،** محمد علي (الدكتور: أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها في جامعتي الاسكندرية وجامعة بيروت العربية):
ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الأول)، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1970.
□ **أبو ريدة،** محمد عبد الهادي:
ـ النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. القاهرة 1946.
□ **أبو الفداء،** الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود الشافعي (662 ـ 732هـ/ 1273 ـ 1331):
ـ المختصر من أخبار البشر، ط. الحسينية بمصر 1325هـ وط. صيدا (لبنان) 1959، وط. اسطنبول 1286هـ/ 1869 ـ 1870.
□ **أرسطو،** المعلم الأول (384 ـ 322 ق.م.):
ـ كتاب اللام، الكتاب الثاني عشر من «ميتافيزيك» أرسطو، في الجواهر وأقسامها وفي «المحرك الذي لا يتحرك» (بالروسية).
□ **الأزرقي،** محمد بن عبدالله بن أحمد (ـ بعد 244هـ/ 858 ـ 859):
ـ أخبار مكة، ط. ليبزغ 1858 تحقيق وستنفيلد، ونشرة رشدي الصالح ملحس (في جزئين)، مكة 1352هـ.
□ **الأسد،** ناصر الدين.
ـ مصادر الشعر الجاهلي، ط. القاهرة.

□ **الأسفراييني**: أبو المظفر طاهر بن محمد (ـ 471هـ/ 1080):
ـ التبصير في الدين، ط. القاهرة 1940 قدم له محمود محمد الخضيري، وط. القاهرة 1955.
□ **الأشعري**، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ـ 330هـ/ 934):
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط. اسطنبول 1929 تحقيق هلموت ريتر، وط. مكتبة النهضة المصرية 1969 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
ـ الابانة عن أصول الديانة، وط. حيدر آباد.
□ **الأصفهاني**، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد الأموي المرواني (ـ 356هـ/ 967):
ـ الأغاني، ط. ساسي، بولاق (في 30 جزءاً) 1285هـ، وط. بيروت (في 21 جزءاً) 1956.
□ **الأصمعي**، أبو سعيد عبدالملك بن قريب بن عبدالملك (122 ـ 216هـ):
ـ الأصمعيات، ط. دار المعارف بمصر 1964 تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون.
□ **الأفغاني**، جمال الدين (1829 ـ 1897):
ـ أعماله الكاملة، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1967، جمعها وحققها وقدم لها: محمد عمارة.
□ **الأفغاني**، سعيد:
ـ أسواق العرب، ط. دمشق 1937.
□ **أفلاطون**، فيلسوف أثينا (427 ـ 347 ق.م.):
ـ الجمهورية، طبعتها العربية: طبعة المقتطف ـ القاهرة 1929 نقلها حنا خباز عن الترجمات الإنكليزية.
ـ حوار السهرة (2.4A).
□ **الألوسي**، محمود شكري (ـ 1342هـ/ 1924):
ـ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط. القاهرة (في 3 أجزاء)

1923، وط. مصر (ط 3) تحقيق محمد بهجت الأثري (دون تاريخ).

□ **أمين، أحمد** = أحمد أمين:

ـ ضحى الإسلام (في 3 جزاء)، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ـ القاهرة 1949 (ط 4).

ـ فجر الإسلام، ط. مكتبة النهضة المصرية (ط 8) 1961.

ـ الصعلكة والفتوة في الإسلام (سلسلة اقرأ) 1952.

ـ قصة الفلسفة اليونانية (بالاشتراك مع زكي نجيب محمود)، ط. القاهرة 1935 (ط 2).

□ **أمين، عثمان** = عثمان أمين (الدكتور):

ـ أصالة الفلسفة الإسلامية ورسالتها (بحث منشور في أعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر: المجلد 10).

□ **انغلز، فريدريك**:

ـ أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، الطبعة العربية، دار اليقظة العربية دمشق 1958 ترجمة فؤاد أيوب.

ـ أنتي دوهرنغ، الطبعة العربية ـ دار دمشق 1965 ترجمة فؤاد أيوب.

ـ دياليكتيك الطبيعة، الطبعة العربية، ط. دار الفن الحديث العلمي، دمشق 1970 ترجمة محمد أسامة القوتلي.

ـ لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الطبعة العربية، ط. دار التقدم ـ موسكو.

ـ الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية: الطبعة العربية، موسكو.

□ **أورسيل، بول ماسون**:

ـ الفلسفة في الشرق، الطبعة العربية، ط. دار المعارف بمصر 1947، ترجمة محمد يوسف موسى.

□ **الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد** (ـ 756هـ/ 1355هـ):

ـ المواقف في علم الكلام، ط. ليبزغ 1848، وط. القاهرة، مطبعة دار العلوم 1357هـ، وط. استانبول 1286هـ.

□ **ايفانوف، أ. س** (كازاخستان السوفياتية):

ـ تعليم الفارابي عن القابليات المعرفية لدى الإنسان (أطروحة للدكتوراه بالفلسفة 1973 ـ بالروسية).

(ب)

□ الباقلاني، (= ابن الباقلاني)، أبو بكر محمد بن الطيب (ـ 403هـ/ 1012):

ـ التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة: ط. المكتبة الشرقية، بيروت 1957، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي.

□ **باركر، أرنست** (= Ernest Barker):

ـ الحروب الصليبية، الطبعة العربية: دار النهضة العربية ـ بيروت 1967، ترجمة السيد الباز العريني (الدكتور).

□ **بامات، ن** (= N. Bammate):

ـ فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما: جامعة هاواي = هونولولو 1962 (بالانكليزية).

□ **بتالوف، أدوار**:

ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة: موسكو 1969 ـ 1972.

□ **البخاري**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ـ 256هـ/ 870):

ـ صحيح البخاري، ط. المطبعة الخيرية، مصر 1320هـ، وط. إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة 1348هـ، وط. مصر 1327هـ/ 1909.

□ **بدوي**، عبد الرحمن (الدكتور):

ـ أرسطو عند العرب، ط. مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة 1947.

ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط. دار الآداب ـ بيروت 1965.

ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ط. مكتبة النضهة المصرية ـ القاهرة 1947.

ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (مجموعة بحوث استشراقية

مترجمة)، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1965.
ـ أرسطو: ط. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1964.
□ بريهية، إميل = Emil Breyier):
ـ في تاريخ الفلسفة (الجزء الأول)، صدر 1926.
□ كارل بروكلمان
ـ تاريخ الأدب العربي: ط. القاهرة 1961 (ترجمة د. عبد الحليم النجار).
□ البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ـ 429هـ/ 1038):
ـ الفرق بين الفرق، ط. القاهرة 1948 تحقيق زاهد الكوثري، وط. مطبعة المعارف ـ القاهرة 1910، وط. محمد محيي الدين.
□ البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي (ـ 279هـ/ 892).
ـ أنساب الأشراف، ط. القدس 1936، وط. القاهرة 1959 تحقيق محمد حميد الله.
ـ فتوح البلدان، ط. شركة طبع الكتب العربية ـ مصر 1319هـ/ 1901، وط. مصر 1350هـ/ 1932، وط. القاهرة 1956 ـ 1957 تحقيق صلاح الدين المنجد (الدكتور).
□ بلدي، نجيب:
ـ معنى التشدد في الفكر المصري المعاصر (بحث منشور في وثائق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر ـ المجلد العاشر).
□ بلياييف، يفغيني:
ـ العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى، الطبعة العربية، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت 1973، ترجمة د. أنيس فريحة، وراجعه وقدم له د. محمود زايد.
□ بوخوفسكي:
ـ التراث الفلسفي لابن سينا (بحث في مجلة «قضايا فلسفية» ـ موسكو العدد 5/ 1955).

□ البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ـ 440هـ/ 1049):
ـ الآثار الباقية عن الأمم الخالية، ط. ليبزغ 1923، وط. سخاو ليبزغ 1876.
ـ تحقيق ما للهند من مقولة، ط. سخاو لندن 1887.
□ البيضاوي، عبدالله بن عمر (ـ 685هـ/ حوالى 1287):
ـ طوالع الأنوار (في المباحث الكلامية).
□ بيكر، كارل هيرتش:
ـ تراث الأوائل في الشرق والغرب (محاضرة منشورة في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ـ جمع وترجمة بدوي، القاهرة 1965.
□ بيناس، م. س:
ـ بحث عن تراث ابن سينا في مجلة «الدراسات الإسلامية» 1938، دفتر IV.
□ بينيس، س. (= S. Pines):
ـ مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، الطبعة العربية ـ القاهرة 1946 ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة.
ـ نص مجهول لأرسطو باللغة العربية (مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى: العدد الـ 23 سنة 1956).
□ البيهقي، ظهير الدين أبو الحسن (ـ 565هـ):
ـ تاريخ حكماء الإسلام. طبع في لاهور (1351هـ) باسم «تتمة صوان الحكمة».
□ بيهم، محمد جميل:
ـ فلسفة تاريخ محمد، ط. بيروت 1961.

(ت)

□ تشاتو بدهيايا، (تيار فلسفي في الهند القديمة).
□ التفتازاني، سعد الدين (ـ 791هـ/ حوالى 1389):
ـ المقاصد (في المباحث الكلامية)..

□ **التهانوي**، محمد علي بن محمد حامد الفاروق (ـ بعد 1158هـ/ 1745):
ـ كشاف اصطلاحات الفنون، ط. ليز 1862.
□ **التوحيدي**، أبو حيان (310 أو 320 ـ 400 أو 414هـ):
ـ المقابسات: ط. السندوبي ـ القاهرة 1929، وط. مطبعة الإرشاد ـ بغداد 1970 (حققه وقدم له محمد توفيق حسين).
□ **توما**، إميل:
ـ العرب والتطور التاريخي في الشرق الأوسط، ط. حيفا 1962 ترجمة جبرا نقولا.
□ **تيزيني**، طيب (الدكتور):
ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط. دار دمشق 1971.

(جـ)

□ **الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر (150 ـ 255هـ/ 767 ـ 868):
ـ البيان والتبيين، ط. مطبعة الفتوح الأدبية ـ القاهرة 1332هـ (3 أجزاء) بإشراف محب الدين الخطيب.
□ جاد المولى، محمد أحمد (وزميلاه: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم).
ـ قصص العرب (4 أجزاء)، ط. دار إحياء الكتب العربية (البابي الحلبي) 1367هـ/ 1948.
□ جب، هاملتون:
ـ دراسات في حضارة الإسلام، ط. دار العلم للملايين (ط 2) 1974، ترجمة د. إحسان عباس، د. محمد يوسف نجم، د. محمود زايد.
□ **الجرجاني**، السيد علي بن محمد (ـ 816هـ):
ـ شرح المواقف العضدية، ط. القسطنطينية 1286هـ.

□ **جماعة من المؤرخين السوفيات.**
ـ :
ـ تاريخ العلم، ط. موسكو 1957 (بالروسية).
□ **جمهرة من المستشرقين:**
ـ تراث الإسلام، الطبعة العربية، ترجمة توفيق الطويل، ط. لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ القاهرة 1936.
□ **جوزي، بندلي صليبا:**
ـ من الحركات الفكرية في الإسلام، ط. دار الروائع ـ بيروت 1955.
□ **الجويني**، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك (419 ـ 478هـ):
ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط. مصر 1950، تحقيق وتقديم: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد.
□ **جيلسون:**
ـ المصادر اليونانية ـ العربية للمدرسة الأوغسطينية المتسينة (الموالية لفكر ابن سينا): بحث منشور في مجلة «محفوظات التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى، ط. 1929 ـ 1930.

(حـ)

□ **الحبابي**، محمد عبد العزيز (المغرب):
ـ الشخصانية الإسلامية، ط. دار المعارف بمصر 1969.
□ **حتي، فيليب:**
ـ تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، الطبعة العربية، ط. بيروت 1958، ترجمة حداد ورافق.
ـ تاريخ العرب، الطبعة العربية، ط. القاهرة 1953، ترجمة محمد مبروك نافع.
□ **حزين، صلاح:**
ـ ابن رشد أكثر الشخصيات إثارة للجدل: (مجلة «السفير العربي».
ـ باريس، العدد 21، تموز 1973).

□ **حسن إبراهيم حسن** (وعلي إبراهيم حسن):
ـ النظم الإسلامية: ط. القاهرة 1970.
□ **حسين طه** (= طه حسين):
ـ في الأدب الجاهلي، ط. دار المعارف بمصر 1962 (ط 2)،
ـ من بعيد، ط. القاهرة.
□ **حسين**، محمد الخضر:
ـ نقض كتاب «في الشعر الجاهلي»، ط. القاهرة.
□ **الحلي**، الحسن بن المطهر (648 ـ 726هـ/ 1250 ـ 1326):
ـ شرح قواعد الاعتقاد للطوسي، طبع سنة 1311هـ مع مجموعة كتب ورسائل للشارح.

(خـ)

□ **خلاف**، محمد عبد المنعم:
ـ المادية الإسلامية وأبعادها، ط. دار المعارف بمصر.
□ **خلف الله**، محمد (عميد كلية الآداب بجامعة الاسكندرية):
ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة (مجموعة البحوث المقدمة لمؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية)، ط. مكتبة النهضة المصرية 1955.
□ **الخوارزمي**، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف (ـ 387هـ/ 997):
ـ مفاتيح العلوم، ط. ليدن 1895 بعناية المستشرق فان فلوتن.
□ **الخياط**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان:
ـ الانتصار، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1925، نيبرغ.

(د)

□ **دائرة المعارف الإسلامية**:
ـ المجلد 12 ـ العدد 2، مادة «السهروردي».

□ دائرة المعارف البريطانية:
- مادة «عرب»..
□ دافيد حسن:
- افريقية: مدخل إلى القارة، ط. نيويورك 1963 بالإنكليزية.
□ دروزه، عزت.
- عصر النبي، ط. بيروت.
□ الدوري، عبد العزيز (الدكتور):
- مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط. دار الطليعة - بيروت 1969.
□ دي بور، ت. جـ (= T.J. De Boer \ - بجامعة أمستردام):
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة 1954 ترجمه عن الإنكليزية محمد عبد الهادي أبو ريدة.
□ دي فو، كارا البارون (= Carra de Vaux):
- الغزالي: الطبعة العربية، ط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) - القاهرة 1959، ترجمه عادل زعيتر وراجعه محمد عبد الغني حسن.
- ابن سينا، الطبعة العربية، ط. دار بيروت 1970، ترجمه عادل زعيتر وراجعه محمد عبد الغني حسن.
□ ديموقريطس، الفيلسوف اليوناني الأقدم (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م.):
- مقتطعات من أفكاره. الطبعة الروسية - موسكو 1935.
□ الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (- 282هـ/ 895):
- الأخبار الطوال، ط. مصر 1230هـ/ 1912، وط. القاهرة 1960 تحقيق عبد المنعم عامر.
□ دينيه، ألفونس أتييه (الفنان المستشرق الفرنسي):
- محمد رسول الله، الطبعة العربية، ط. دار المعارف بمصر 1966 ترجمة عبد الحليم محمود، وعبد الحليم محمد.
□ دي وولف، موريس (= Maurice de Wulf):

ـ تاريخ فلسفة القرون الوسطى، ط. جامعة لوفان 1924 (بالفرنسية).
□ **ديوي، جون:**
ـ رسائل من الصين واليابان، ط. 1921 (بالإنكليزية).

(ذ)

□ **الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان التركماني المصري** (ـ 748هـ/ 1247):
ـ سير أعلام النبلاء، ط. مصر 1956 ـ 1962، تحقيق: صلاح الدين المنجد، والأبياري، وأسعد طلس.
ـ ميزان الاعتدال، ط. مصر 1325هـ.

(ر)

□ **الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر القرشي** (ـ 606هـ/ 1209):
ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ط. النهضة المصرية، القاهرة 1938.
ـ المحصل. . ط. مصر 1323هـ.
□ **راسل، برتراند:**
ـ مشاكل الصين، ط. 1922.
□ **الرفاعي، أحمد فريد (الدكتور):**
ـ عصر المأمون، ط. القاهرة 1924 (ط أ)، وط. القاهرة 1927 (ط 2).
□ **رودنسون، مكسيم:**
ـ الرأسمالية والإسلام، الطبعة العربية، ط. دار الطليعة ـ بيروت 1968، ترجمة نزيه الحكيم.
□ **روزنتال، فرانز:**

ـ المفهوم الإسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر، الطبعة الإنكليزية: ليدن 1960.

□ ريفيو دي كابير:

ـ عددها الخاص بالذكرى الألفية لابن سينا (حزيران 1951).

□ رينان، أرنست (ـ 1892):

ـ ابن رشد والرشدية: الطبعة العربية، ط. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي)، القاهرة 1957 ترجمة عادل زعيتر.

ـ التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية، ط. باريس (بالفرنسية).

(ز)

□ الزبيدي، محمد مرتضى (1145 ـ 1205هـ/ـ 1790):

ـ تيسير الوصول في أحاديث الرسول..

□ الزبيري، أبو عبدالله المصعب:

ـ نسب قريش: ط. القاهرة 1953، تحقيق ليفي بروفنسال.

□ الزرقا، الشيخ مصطفى:

ـ الشرع بوجه عام، والشريعة الإسلامية وحقوق المرأة فيها ـ بحث منشور في كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة»، جمع وتقديم محمد خلف الله، ط. القاهرة 1955.

□ الزكي):

ـ عبد العزيز محمد:

ـ الفكر الهندي: من الهندوكية إلى الإسلام (مجلة «عالم الفكر» ـ الكويت، عدد: يوليو، أغسطس، سبتمبر 1975).

□ الزمخشري، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر (467 ـ 528هـ/ 1074 ـ 1143):

ـ الكشاف عن حقيقة التنزيل (تفسير): ط. القاهرة 1890، وط. المطبعة البهية ـ القاهرة 1343هـ/ 1925، وط. مصطفى محمد 1345هـ/ 1935.

□ **زيدان جرجي:**
ـ تاريخ آداب اللغة العربية: ط. مطبعة الهلال، القاهرة 1911.
ـ مشاهير الشرق: ط. دار الهلال، القاهرة.

(س)

□ **سالم، السيد عبدالعزيز:**
ـ تاريخ العرب في العصر الجاهلي: ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1970.
□ **السبكي، عبدالوهاب (ـ 771هـ/ 1369):**
ـ طبقات الشافعية: ط. القاهرة (دون تاريخ).
□ **ستكوفسكي، تيودور:**
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة: موسكو 1973.
□ **السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهيل الحنفي:**
ـ المبسوط (في الفقه الحنفي).
□ **ستيللانا (= David Santilland) 1845 ـ 1931:**
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة بـ «الجامعة المصرية».
□ **سنغور، ليوبولد:**
ـ الزنخية، الطبعة الروسية، موسكو.
ـ منتخب الشعر الأفريقي (تقديم جان بول سارتر): ط. باريس 1948 (بالفرنسية).
□ **السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن الناصر الشافعي (ـ 911هـ/ 1505):**
ـ تاريخ الخلفاء: ط. مصر 1305هـ وط. دمشق 1351هـ/ 1932 ـ 1933.
ـ صون المنطق.. ط. مصر 1946 تحقيق علي سامي النشار.
ـ المزهر في اللغة: ط. مصر (دون تاريخ).

(ش)

□ الشافعي، محمد بن إدريس (150 ـ 204هـ/ 767 ـ 819):
ـ كتاب «الأم» (في الفقه الإسلامي): ط. المطبعة الأميرية ببولاق، مصر 1322هـ (ط 1).
□ الشبيبي، الشيخ محمد رضا:
ـ ديوانه (شعر): ط. القاهرة 1940.
□ الشريف، أحمد إبراهيم:
ـ مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول: ط. القاهرة 1967.
□ شريف، محمد (باكستان):
ـ تاريخ الفكر الإسلامي.
□ الشريف المرتضى، علي بن الحسن الموسوي (ـ 436هـ/ 1044):
ـ الأمالي: ط. القاهرة 1907 و1954.
ـ الشافي في الإمامة.
□ شلش، علي:
ـ العنصرية وأثرها في الأدب الأفريقي (بحث منشور في مجلة «الفكر المعاصر» ـ القاهرة العدد 74، أبريل 1971.
□ الشنيطي، محمد فتحي:
ـ أسس المنطق والمنهج العلمي، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت 1970.
□ شمولدرز، أوغسطين (= Schmolders):
ـ بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب، ط. باريس 1842.
□ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الأشعري (ـ 548هـ/ 1153):
ـ الملل والنحل، ط. مصر 1948 ـ 1949، وط. البابي الحلبي ـ القاهرة 1961.
ـ نهاية الأقدام، ط. مكتبة المثنى ـ بغداد، تحرير وتصحيح ألفرد غيوم.
□ شيخو، الأب لويس:

ـ شعراء النصرانية، ط. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1924 ـ 1927.
□ **الشيرازي**، صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الملقب بـ «الملا صدرا» وبـ «صدر المتألهين» (ـ 1050هـ):
ـ شرح حكمة الإشراق للسهروردي، ط. طهران 1316هـ.
ـ كتاب الأسفار الأربعة، ط ـ 1/ 1378هـ وط ـ2/ 1382هـ.
ـ شرح كتاب الشفاء لابن سينا، ط. طهران 1302هـ.

(ص)

□ **صاعد**، أبو القاسم ابن أحمد بن صاعد القاضي القرطبي (ـ 462هـ/ 1070):
ـ طبقات الأمم، ط. مصر 1332هـ، وط. الأب لويس شيخو ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1912.
□ **صالح**، أحمد عباس:
ـ الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام، ط. القاهرة 1966.
□ **الصالح**، الشيخ صبحي (الدكتور):
ـ دراسات في فقه اللغة العربية، ط. المكتبة الأهلية ـ بيروت 1962.
ـ النظم الإسلامية، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت1965.
□ **صبحي**، أحمد محمود:
ـ التصوف: إيجابياته وسلبياته (بحث في مجلة «عالم الفكر» ـ عدد يوليو، أغسطس، سبتمبر 1975).
□ **الصفدي**، أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك (696 ـ 764هـ):
ـ الوافي في الوفيات..
□ **صليبا**، جميل (الدكتور):
ـ من أفلاطون إلى ابن سينا، ط. دار الأندلس ـ بيروت 1951.
ـ بحث في الفلسفة الإلّهية عند ابن سينا (بالفرنسية).
□ **الصنعاني**، محمد بن إبراهيم الوزير (ـ 840هـ/ 1436):
ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ط. الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية، القاهرة 1349هـ.

(ض)

□ **الضبي**، المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الكوفي اللغوي (ـ 178هـ/ 794):

ـ المفضليات، ط. دار المعارف بمصر 1964 تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون.

(ط)

□ **طاش كبرى زادة** (ـ 968هـ/ 1560):

ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط. حيدر آباد 1328هـ.

□ **الطبري**، أبو جعفر محمد بن جرير (ـ 310هـ/ 922):

ـ تاريخ الأمم والملوك، ط. المطبعة الحسينية المصرية 323هـ/ 1907، وط. ليدن 1879 ـ 1901 تحقيق دي غويه، وط. القاهرة 1358، وط. دار القاموس الحديث ـ بيروت (دون تاريخ).

□ **طلس**، محمد أسعد (الدكتور):

ـ تاريخ الأمة العربية (4 أجزاء)، ط. مكتبة الأندلس ـ بيروت 1957.

□ **الطليعة**: مجلة شهرية ـ القاهرة، نوفمبر 1968 «ملف الطليعة» الفلسفي.

□ **الطوسي**، أبو نصر عبدالله بن علي السراج الملقب بـ «طاووس الفقراء» (ـ 378هـ/ 988):

ـ كتاب اللمع في التصوف، ط. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد 1380هـ1960، حققه وقدم له عبدالحليم محمود وطه عبد الباقي سرور.

□ **الطوسي**، نصير الدين محمد بن الحسن (597 ـ 673هـ/ 1201 ـ 1274):

ـ كتاب التجريد في الاعتقاد، ط. صيدا ـ مطبعة العرفان 1353هـ.

□ **الطويل، توفيق:**
ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط. القاهرة 1958.

(ع)

□ **العالم الإسلامي** The Muslim world
(مجلة: المجلد 53 رقم ـ 1، يناير 1963).
□ **عالم الفكر:** (مجلة فصلية: الكويت، عدد: يوليو، أغسطس، سبتمبر 1975).
□ **العالم، محمود أمين:**
ـ معارك فكرية، ط. دار الهلال ـ كتاب الهلال، العدد 177، ديسمبر 1965.
□ **عامل، مهدي = مهدي عامل (الدكتور):**
ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية، ط. دار الفارابي ـ بيروت 1974.
□ **العبادي، عبد الحميد:**
ـ المشكلة العنصرية في الإسلام، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت1969.
□ **عباس، إحسان (الدكتور):**
ـ الحسن البصري: شخصيته، سيرته، تعاليمه وآراؤه.
□ **عبدالجبار، أبو الحسن ابن أحمد الهمداني القاضي (ـ 415هـ/ 1024):**
ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط. القاهرة.
□ **عبدالرازق، الشيخ مصطفى:**
ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط. القاهرة 1944.
□ **عبده، محمد = الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905):**
ـ أعماله الكاملة، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1972، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة.

□ **العزيز**، حسين قاسم (الدكتور):
ـ البابلية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية، ط. دار الفارابي ـ بيروت ومكتبة النهضة ـ بغداد 1973.
□ **العظم**، صادق جلال (الدكتور):
ـ نقد الفكر الديني، ط. دار الطليعة ـ بيروت 1970 (ط ـ 2).
□ **العقاد**، عباس محمود:
ـ أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ط. القاهرة.
ـ محمد عبده، ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة.
□ **العقيقي**، نجيب:
ـ المستشرقون، ط. بيروت 1937.
□ **علي**، جواد = جواد علي (الدكتور):
ـ تاريخ العرب قبل الإسلام، ط. ـ بغداد 1950 ـ 1959.
ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط. بيروت 1968.
□ **العلوي**، هادي:
ـ نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط. مطبعة الإرشاد، بغداد 1971.
□ **عليان**، محمد عبد الفتاح:
ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ط. القاهرة 1970.
□ **عمارة**، محمد:
ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.
ـ ابن رشد والفلسفة العقلية في الإسلام (مجلة «الطليعة» ـ القاهرة، نوفمبر 1968).
□ **العيني**، بدر الدين محمود بن أحمد:
ـ عمدة القارىء (شرح صحيح البخاري)، ط. إدارة الطباعة المنيرية، مصر 1348هـ.

(غ)

□ غارديه، لويس:
ـ النزعة الإنسانية اليونانية ـ العربية (ابن سينا): (دفاتر التاريخ العالمي، المجلد 2، جـ 4، باريس 1955 (بالفرنسية).
ـ الفكرة الدينية عند ابن سينا (ريفيودي كايير، العدد الخاص بالذكرى الألفية لابن سينا ـ حزيران 1951).
ـ «المدينة الإسلامية» (بحث منشور في دراسات إسلامية ـ المجلد 1/ 1954).
□ غرابة، حمودة:
ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة، ط. دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة 1948.
□ الغرابي، علي مصطفى:
ـ العلّاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، ط. القاهرة 1949.
□ غروينباوم، غ ـ أ (= G. E. Grunebaum):
ـ العالم الإسلامي في القرون الوسطى...
□ غريم، هـ (= H. Grimme).
ـ حياة محمد وتعاليمه..
□ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ابن أحمد، حجة الإسلام (ـ 505هـ/ 1111):
ـ تهافت الفلاسفة، ط. دار المعارف بمصر 1955 تحقيق سليمان دنيا.
ـ معيار العلم، ط. القاهرة 1341هـ.
ـ المستصفى من علم الأصول، ط. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ـ 1356هـ.
ـ معارج القدس، ط. القاهرة 1927.
ـ المنقذ من الضلال، ط. المطبعة الميمنية بمصر 1309هـ، وط. دمشق 1956، و1960 حققها وقدم لها: جميل صليبا وكامل عياد.

ـ فضائح الباطنية، ط. القاهرة 1383هـ/ 1964.

□ **الغمراوي، محمد أحمد:**

ـ النقد التحليلي لكتاب «في الشعر الجاهلي»، ط. القاهرة.

□ **غوتييه، ليون** (= L. Gauthier).

ـ نظرية ابن رشد عن العلاقة بين الدين والفلسفة، ط. باريس 1909 (بالفرنسية).

□ **غواشون، أ.م:**

ـ فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى، ط. دار العلم للملايين 1950 (الطبعة العربية).

ـ مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا (مجلة ريفيودي كايير ـ حزيران 1951).

□ **غولدتسيهر** (= Goldziher) (ـ 1921):

ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، الطبعة العربية، ط. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد 1959، ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى ،وعلي حسن عبدالقادر، وعبدالعزيز عبد الحق.

(ف)

□ **الفارابي**، أبو نصر محمد (259 ـ 339هـ/ 870 ـ 950):

ـ إحصاء العلوم: حققه وقدم له د. عثمان أمين (ط 3). مكتبة الأنجلو مصرية ـ القاهرة 1968.

□ **الفاسي**، أبو الطيب تقي الدين محمد بن أحمد:

ـ شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام (جزءان)، ط. القاهرة 1956.

□ **فالتزر**، ريتشارد (جامعة أوكسفورد):

ـ الفلسفة الإسلامية، الطبعة العربية، ط. دار العلم للملايين 1958 ترجمة د. محمد توفيق حسين.

□ **فايشيشيكاسوطرا** (مدرسة فلسفية هندية).

□ **فخري**، ماجد (الدكتور):

ـ أرسطاطاليس المعلم الأول، ط. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1958.
□ الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين (ـ 458هـ/ 951):
ـ الأحكام السلطانية، ط. القاهرة 1938.
□ الفكر المعاصر: (مجلة شهرية ـ القاهرة، العدد 74، ابريل 1971).
□ فهمي عبدالرحمن، النقود العربية: ماضيها وحاضرها، ط. القاهرة 1965.
□ الفيروزابادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب الصديقي الشيرازي (ـ 816هـ/ 1413):
ـ القاموس المحيط، ط. بولاق 1301هـ، وط. القاهرة 1938.

(ق)

□ قاسم، محمود (الدكتور):
ـ الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ط. مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
□ القاسمي، جمال الدين:
ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط. القاهرة 1331هـ.
□ القاضي، منير (بغداد):
ـ بعض نواحي عامة في الإسلام (في كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» ـ انظر خلف الله، محمد).
□ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب:
ـ جمهرة أشعار العرب، ط. بولاق 1338هـ، وط. مصر 1926.
□ القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ـ 682هـ/ 1283):
ـ عجائب المخلوقات (في الفلك والجغرافية الطبيعية)، ط. غوتنغن 1849، وط. مصر 1309هـ ـ على هامش الدميري.
□ قضايا الفلسفة: (مجلة شهرية للفلسفة ـ موسكو، العدد 12 سنة 1964).
□ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني (ـ 646هـ/ 1248).

- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط. مصر 1326هـ/ 1908.
□ القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد المصري (ـ 821هـ/ 1418):
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا(14 جزءاً)، ط. القاهرة 1913 ـ 1914.
□ القمي، أبو خلف سعد بن عبداللطيف الأشعري (ـ 300هـ/ 1912):
- كتاب المقالات والفرق، ط. طهران 1963 نشرة د. محمد جواد مشكور.

(ك)

□ الكاتب: (مجلة شهرية ـ القاهرة 1964 ـ 1965).
□ كاهن، كلود:
- تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (المجلد الأول: منذ ظهور الإسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية)، الطبعة العربية، ط. دار الحقيقة، بيروت 1972 ترجمة بدر الدين القاسم (الدكتور).
□ كايتالي، ليوتي: Annali islam.
□ كراتشكوفسكي، أغناطيوس:
- دراسات في تاريخ الأدب العربي، الطبعة العربية، ط. دار النشر «علم» ـ موسكو 1965.
- الشنفري أنشودة الصحراء، ط. موسكو ـ لينينغراد 1956 (بالروسية).
□ كرم، يوسف (= يوسف كرم):
- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ط. دار المعارف، القاهرة 1957.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، ط. القاهرة 1958.
□ كريشنان، رادا ـ الفيلسوف الهندي:
- تاريخ الفلسفة الهندية.
□ كمال، عبد الحميد:

ـ الصوفية، والتعليم الأوروبي الحديث (المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني، العدد 4 نيسان 1959).

□ **كوربان، هنري:**

ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية «منذ الينابيع حتى زمان ابن رشد 1198»، الطبعة العربية، ط. دار عويدات ـ بيروت 1966، ترجمة نصير مروة ـ حسن قبيسي.

□ **كورنيو، جورج:**

ـ بحث عن تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم والتاريخ..

□ **كونيو، جورج:**

ـ المادية الإغريقية ـ الرومانية..

□ **لامانس، ب. هـ:**

ـ الأحابيش والنظام العسكري في مكة: (مجلة «المشرق» بيروت، السنة 34، 1936).

ـ مكة عشية الهجرة: مجلة «متفرقات» بجامعة القديس يوسف ـ بيروت، المجلد 9، ص 3 ـ 1924.

ـ مدينة الطائف العربية قبل الهجرة، ط. بيروت 1922 (بالفرنسية).

ـ بلاد العرب الغربية قبل الهجرة، ط. بيروت 1928 (بالفرنسية).

□ **لاندو، روم:**

ـ الإسلام والعرب، الطبعة العربية، ط. دار العلم للملايين 1962، ترجمة منير البعلبكي.

□ **لاندوير، س:**

ـ فلسفة ابن سينا، ط. ليبزغ 1875 (بالألمانية).

□ **لانغيه:**

ـ تاريخ المادية ونقاد أهميتها في العصر الراهن، ط. 1866 و1969.

□ **لوبز، ر. س:**

ـ الشرق والغرب في القرون الوسطى الباكرة: (محاضر المؤتمر العالمي العاشر لعلوم التاريخ في فلورنسة 1955 حول «تاريخ القرون الوسطى»، المجلد 3 ـ بالإنكليزية).

□ **ليتمان:**
ـ النبط. (بالفرنسية).
□ **لي، غيرمان (المانية الدمقراطية):**
ـ **موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى، ط. موسكو، بالروسية نقلاً** عن الألمانية.
□ **لينين، فلاديمير ايليتش:**
ـ **دفاتر فلسفية: الطبعة العربية، دار الحقيقة ـ بيروت 1971.**

(م)

□ **مارتينو، ماريو مورينو:**
ـ محاضرات في تاريخ اللغات، ط. قسم الدراسات التاريخية بالجامعة اللبنانية 1957.
□ **ماسينيون:**
ـ نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف (ترجمها عن العربية وقدم لها، ط. باريس 1929).
□ **ماركس، كارل:**
ـ إسهام في نقد الاقتصاد السياسي. الطبعة العربية، ط. دمشق 1970، ترجمة أنطون حمصي «منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي».
□ **ماركس، انغلز:**
ـ الإيديولوجية الألمانية: الطبعة العربية، ط. دار دمشق 1966، ترجمة جورج طرابيشي.
ـ دراسات فلسفية، ط. المنشورات الاجتماعية، باريس 1961.
ـ الرسائل المتبادلة: الطبعة الروسية، ط. موسكو.
□ **ماكدونالد:**
ـ تطور اللاهوتية الإسلامية، ط. نيويورك 1903.
□ المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبدالأكبر الثمالي (210 ـ 285هـ/ 825 ـ 898):

ـ كتاب الكامل، ط. ليبزغ 1864، وط. الآستانة 1286هـ، وط. مصر 1308هـ.

□ **متز،** آدم (= Adam Metz ـ 1917):

ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1957، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة (ط 3).

□ **المجاهد:** (مجلة ـ الجزائر، 4 ـ 9 ديسمبر 1969).

□ **المجلة الآسيوية** Revue Asiatique (تصدرهاالجمعية الآسيوية في باريس: 1904.

□ **مجلة الدراسات الشرقية** R.O.S (المجلد العاشر 1925).

□ **المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني** (العدد 4، نيسان 1959).

□ **المجلسي،** محمد باقر بن محمد تقي (1037 ـ 1110هـ/ 1627 ـ 1698):

ـ حياة القلوب.

□ **محفوظات،** التاريخ العقائدي والأدبي للقرون الوسطى (1929 ـ 1930) بالفرنسية.

□ **محمد يوسف موسى** (الدكتور).

ـ ابن تيمية، ط. القاهرة 1962.

□ **المحمصاني،** صبحي (الدكتور):

ـ المسلمون: تأخر نهضتهم، ملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية (انظر خلف الله، محمد).

□ **محمود،** زكي نجيب:

ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط. دار الشروق ـ بيروت..

□ **محيي الدين،** عبد الرزاق (الدكتور):

ـ أبو حيان التوحيدي، ط. مكتبة الخانجي ـ القاهرة 1949.

□ **المخزومي،** مهدي (الدكتور):

ـ في النحو العربي، ط. المكتبة العصرية ـ صيدا (لبنان) 1964.

□ مدكور، إبراهيم (الدكتور):
ـ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط. دار المعارف بمصر 1968 (ط 2).
□ مرغليوث:
ـ العلاقة بين العرب والإسرائيليين في ظهور الإسلام (بالإنكليزية).
□ مروة، حسين:
ـ الموقف من التراث في الدين والفلسفة: مجلة الآداب ـ بيروت العدد 5، السنة 18، أيار 1970.
□ مروّة، يوسف:
ـ العلوم الطبيعية في القرآن، ط. بيروت 1968.
□ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ـ 346هـ/ 955):
ـ مروج الذهب، ط. مصر 1346، وط. القاهرة 1958 تحقيق محيي الدين عبد الحميد ـ 4 أجزاء ـ.
ـ التنبيه والاشراف، ط. ليدن 1894، وط. مكتبة خياط بيروت 1965 تحقيق غويه.
□ مسلم، أبو الحسين بن إسماعيل (ـ 261هـ/ 875):
ـ صحيح مسلم، ط. مصر 1334هـ/ 1916، وط. دار الطباعة العامرة 1329هـ ـ 1332هـ، وط. 1349هـ/ 1930 ـ 1931.
□ المشرق: مجلة ـ بيروت المجلد الـ 34، سنة 1936.
□ مغربي، عبد الغني:
ـ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (مجلة «المجاهد» ـ الجزائر، 4 ـ 9 ديسمبر 1969).
□ مغنية، الشيخ محمد جواد:
ـ الفقه على المذاهب الخمسة، ط. دار العلم للملايين 1963 ـ 1964.
ـ معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت 1960.
□ المفيد = الشيخ المفيد المعروف بابن المعلم (336 ـ 413هـ/ 947 ـ 1022):

ـ شرح عقائد الصدوق، ط. تبريز 1364هـ.
ـ أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ط. تبريز (ايران) 1364هـ.

□ **المقدسي**، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن البشاري (ـ بعد 375هـ/ 985).
ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط. ليدن 1877، وط. ليدن أيضاً 1906.

□ **المقدسي**، المطهر بن طاهر (ـ بعد 350هـ/ 961).
ـ البدء والتاريخ، ط. فرنسا 1899 ـ 1919.

□ **المقريزي**، تقي الدين أحمد بن علي عبد القادر (ـ 845هـ/ 1442):
ـ الخطط والآثار، ط. بولاق 1270هـ/ ، وط. القاهرة 1906 ـ 1908، وط. مكتبة المثنى ـ بغداد، بالأوفسيت، دون تاريخ.

□ **الملطي**، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبدالرحمن الشافعي (ـ 377هـ/ 987).
ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ط. استانبول 1936، وط. مصر 1949 تحقيق محمد زاهد الكوثري.

□ **موسى**، محمد يوسف:
ـ بين الدين والفلسفة. . ط. دار المعارف، القاهرة 1959.

□ **موسل**، الويس:
ـ شمال الحجاز، الطبعة العربية، ط. الاسكندرية 1952 ترجمة د. عبدالمحسن الحسيني.

(ن)

□ **نامي**، خليل يحيى:
ـ أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام ـ مجلة كلية الآداب ـ «الجامعة المصرية» مجـ 3، جـ 3 مايون 1935.

□ **نجاتي**، محمد عثمان:

ـ الادراك الحسي عند ابن سينا، ط. دار المعارف بمصر 1946.
□ النشار، علي سامي (الدكتور):
ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط. دار المعارف ـ القاهرة 1965 (ط 2).
ـ نشأة الفكري الفلسفي في الإسلام، ط. دار المعارف بمصر 1971 (ط 5).
□ نصر، سيد حسين (جامعة طهران):
ـ ثلاثة حكماء مسلمين، الطبعة العربية، ط. دار النهار للنشر ـ بيروت 1971، نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي وراجعه ماجد فخري.
□ نعمة، الشيخ عبدالله:
ـ فلاسفة الشيعة، ط. دار مكتبة الحياة ـ بيروت (دون تاريخ).
□ نللينو، كارلو ألفرنسو (1871 ـ 1938):
ـ حكمة ابن سينا: الشرقية أو الاشراقية (مجلة «الدراسات الشرقية R.O.S جـ 10، سنة 1925 ـ ترجمه عن الإيطالية عبدالرحمن بدوي (دكتور) ـ راجع كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».
ـ محاضرات عن تاريخ الفلك عند العرب.
□ النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (ـ 310هـ/ 922)[1]:
ـ فرق الشيعة، ط. ريتر، أسطنبول 1931، وط. النجف (العراق). 1355هـ/ 1936.

(هـ)

□ الهمداني، ابن الفقيه أبو بكر أحمد بن إبراهيم (ـ 272هـ/ 885 ـ 886):
ـ البلدان، ط. ليدن 1302هـ/ 1885.

(1) هذا ما يستنتجه السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، جـ 21، ص 372.

□ **الهمداني**، أبو محمد الحسن بن أحمد الصنعاني (ـ 334هـ/ 946).
ـ الإكليل، ط. برنستون 1940 تحقيق نبيه فارس (الجزء العاشر منه تحقيق: محب الدين الخطيب ـ القاهرة 1368هـ).

□ **هوار**، كليمان:
ـ تأثير شعر أمية بن أبي الصلت في القرآن (المجلة الآسيوية سنة 1904
ـ انظر طه حسين: في الأدب الجاهلي، ط. 2، دار المعارف بمصر 1962).

□ **هيغل**، الفيلسوف الألماني (1770 ـ 1831):
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة (1823 ـ 1830)، ط. موسكو، لينينغراد 1935 ـ بالروسية.

□ **هيكل**، محمد حسين (الدكتور):
ـ حياة محمد، ط. القاهرة 1952 (ط 5).

(و)

□ **الواقدي**، أبو عبدالله محمد بن عمر (ـ 207هـ/ 822):
ـ كتاب المغازي، ط. كلكتا (الهند) 1756، وط. القاهرة 1948، وط. أوكسفورد 1966 تحقيق مارسدن جونس.

□ **وثائق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر** (ـ 12 ـ 18 أبريل 1958).

□ **ولفنسون**، المؤرخ اليهودي:
ـ تاريخ اليهود في بلاد العرب، ط. القاهرة 1927.

(ي)

□ **اليازجي**، كمال (الدكتور):
ـ معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط. دار العلم للملايين ـ بيروت 1961 (ط 3).

□ **ياقوت**، أبو عبدالله بن عبدالله الرومي الحموي (ـ 626هـ/ 1229):

ـ معجم البلدان، ط. ليبزغ 1866 بإشراف وستنفيلد، وط. مصر 1306هـ/ 1888 ـ 1889، وط. بيروت 1955.

□ اليعقوبي، أحمد بن أبي واضح الأخباري (ـ 284هـ/ 897):

ـ كتاب البلدان، ط. ليدن 1892 نشرة غويه مع «الأعلاق النفيسة» لابن رستة.

ـ تاريخ اليعقوبي: الطبعة الأوروبية في جزئين 1893 تحقيق هونسما، وط. النجف 1358هـ.

الفهارس العامة

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

فهرس الأماكن

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(س)

(ص)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

فهرس الكتب والدوريات

(أ)

(ب)

(ت)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(و)

الفصل الثاني
الصراع الفكري ونشوء
قواعد النهضة الثقافية

الفصل الثالث

المعتزلة، والصراع المعتزلي الأشعري

الفصل الرابع

التوحيد المعتزلي

الفصل الخامس
العدل المعتزلي

نظرية المعرفة المعتزلية

الفصل السادس
علم الكلام

الفصل السابع
المنطق

- وُلِدَ حسين مروة عام 1910 (حسب الهوية، ويرجح هو أنه وُلِدَ عام 1908) في قرية «حدّاثا» قضاء «بنت جبيل» في جنوب لبنان ـ أخذ دراسته الأولى في بنت جبيل والنبطية.

- عام 1924 سافر إلى العراق ليتلقى العلوم الدينية واللغة العربية وآدابها، في جامعة النجف الأشرف، وأنهى دراسته عام 1938

- عام 1948، شارك عملياً وأعلامياً وأدبياً، في أحداث الوثبة الشعبية الوطنية العراقية التي أسقطت معاهدة «بورتسموت» البريطانية الاستعمارية مع حكومة العهد الملكي آنذاك، وعندما حدثت الردة الرجعية وأعيد (رجل الانجليز في العراق) نوري السعيد إلى الحكم، في أيار 1949، أصدر قراراً بإبعاد حسين مروة من العراق، فعاد إلى وطنه لبنان في حزيران 1949

- في لبنان، بدأ يكتب زاويته اليومية المشهورة «مع القافلة» في جريدة «الحياة» وأسهم في تاسيس مجلة «الثقافة الوطنية» اليسارية وفي تحريرها منذ العام 1952 إلى احتجابها، كمجلة أدبية فكرية، عام 1959 ـ وشارك في تحرير مجلة «الطريق» منذ الخمسينات، وأخذ يشرف على تحريرها، منذ أواخر الستينات وحتى يوم استشهاده. شارك أيضاً في تحرير صحف «النداء» و«الأخبار».

- مؤلفاته على التوالي: «مع القافلة» (مقالات) 1952 ـ «قضايا أدبية» (دراسات في النقد الأدبي) 1956 ـ «الثورة العراقية» (دراسة في التاريخ الحديث) 1985 ـ «دراسات نقدية في ضوء المنهج النقدي» (نقد أدبي) ـ «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (عمل تأسيسي في مجال الدراسة الماركسية للتراث الفلسفي العربي ـ جزءان) 1978 ـ «دراسات في الاسلام» (بالاشتراك مع: محمود أمين العالم، محمد دكروب، سمير سعد) 1978 ـ «في التراث والشريعة» (دراسات) 1983 ـ «عناوين جديدة لوجوه قديمة» (دراسات في التراث وفكر النهضة) 1984 ـ «تراثنا.. كيف نعرفه؟» (دراسات في التراث العربي) 1986 ـ «دراسات في الفكر والأدب» (نقد أدبي ـ صدر بعد اغتياله) 1993 ـ وله عدد كبير من الدراسات والبحاث والمقالات في مجالات معرفية عديدة يُصار إلى جمعها وتنسيقها لإصدارها في كتب مستقلة.

- استشهد حسين مروة اغتيالاً في منزله يوم 17 شباط 1987، وله من العمر 79 عاماً.



ISBN 978-9953-71-283-3